
3 1761 04036 3384





CAMPANELLA

CAMPANELLA

PAR

LÉON BLANCHET

Professeur Agrégé de Philosophie au Lycée de Marseille

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1920

A mon Maitre

Monsieur Léon BRUNSCHVICG,

Professeur à la Sorbonne

En hommage respectueux.

L. B.

AVERTISSEMENT

L'origine de ce livre est un mémoire présenté à la fin de l'année 1913 à l'Académie des Sciences Morales et Politiques et jugé digne du prix Crouzet *(Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, Compte rendu, Janvier 1915). Nous en avons considérablement élargi le sujet, de manière à dresser une sorte de bilan de la pensée philosophique et religieuse de la Renaissance. D'autre part, nous avons modifié sensiblement, sur un ou deux points essentiels, les thèses soutenues dans notre premier travail, en nous inspirant très souvent des conseils et des suggestions de l'éminent rapporteur, M. A. Espinas, à qui nous adressons ici l'expression respectueuse de notre plus vive reconnaissance, ainsi qu'à M. Léon Brunschvicg, professeur à la Sorbonne, qui a bien voulu examiner notre ouvrage une fois achevé.

Nos recherches à la bibliothèque Inguimbert, de Carpentras, ont été singulièrement facilitées par l'obligeance empressée de M. Daladier, maire de la ville, de M. Joseph Eysséric, vice-président de la commission de la bibliothèque, et de M. Baudoin, bibliothécaire. Grâce à eux nous avons eu la bonne fortune d'y découvrir un ouvrage non inscrit sur le catalogue et que sa rareté rend extrêmement précieux : la *Monarchia Messiae*, de Campanella. Ils voudront bien accepter nos meilleurs remerciements.

Enfin nous n'oublierons pas non plus les bons services que nous a rendus à Avignon M. Gap, bibliothécaire du Musée Calvet, en mettant largement à notre disposition les ressources de son expérience et de son érudition bibliographique.

Marseille, le 28 Mai 1919.

PRÉFACE

LÉON BLANCHET
(1884-1919)

Au mois de février ou de mars 1920, Léon Blanchet devait soutenir, à la Sorbonne, ses thèses de doctorat : l'une sur Campanella, qui constitue le présent ouvrage, l'autre ayant pour titre : Les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis ». Au moment où il achevait la correction des dernières épreuves, presqu'à la veille du jour où nous aurions eu la joie de saluer en lui un écrivain, un historien, un penseur de tout premier ordre, l'auteur de Campanella est mort, enlevé le 23 décembre 1919 par une attaque de grippe.

Ce que ses amis savaient, et particulièrement ses professeurs, qui avaient été les premiers à apprécier la solidité et la profondeur de son esprit, ses lecteurs l'apprendront : la philosophie et la France perdent en Léon Blanchet une des grandes et rares espérances qui leur demeuraient au lendemain d'une guerre qui a frappé tant de jeunes en plein cœur, qui a, par contre-coup, atteint mortellement tant d'anciens. Je voudrais seulement dire, d'un mot, à la lumière de cette disparition brutale, comme s'éclairent le caractère et la carrière de Léon Blanchet.

Né le 29 Septembre 1884, à Laiz, dans le département de l'Ain, où ses parents étaient instituteurs, il ne connut, dans son enfance et dans son adolescence, que la loi du travail le plus austère et du sacrifice. En 1902, il terminait ses études au lycée de Bourg en obtenant le second prix de philosophie au Concours Général. Il vint à Paris pour préparer, au collège de Sainte-Barbe et au lycée Henri IV, les examens de l'Ecole Normale. Empêché de se présenter, en 1905, par l'état de sa

santé, il entre, après son service militaire, à la Faculté des Lettres de Lyon, d'où il sort, en 1910, agrégé de philosophie. Professeur à Valence, à Lyon, où on lui confie, par intérim, la charge de l'enseignement le plus difficile, à Avignon, enfin à Marseille, s'acquittant de sa tâche professionnelle avec un dévouement et une hauteur de vues incomparables, il ne cesse de lutter contre les difficultés matérielles de la vie, accrues par la maladie, et de les dominer. Au cours de la guerre, et pendant que sa femme, russe d'origine, se donnait tout entière à ses devoirs d'infirmière dans les hôpitaux d'Avignon, il recueillait et assistait deux compatriotes de Madame Blanchet que les révolutions de Russie avaient privés de toutes leurs ressources. Appuyé par son frère, capitaine d'artillerie coloniale et écrivain lui-même, il ne craignait pas, malgré la crise de l'industrie du livre, si grave en elle-même, mais surtout en France artificiellement aggravée, d'engager l'avenir en assumant les frais considérables de l'impression d'œuvres qu'il estimait utiles à la science et à son pays. C'est à l'heure où allait être largement compensé son effort de désintéressement et de générosité, qu'il meurt, à trente-cinq ans. Ses dernières paroles étaient un suprême appel à sa femme, à son fils — et à Georges Siméon, l'ami de Henri IV et de Lyon, ardent patriote et philosophe réfléchi, l'un des meilleurs parmi les meilleurs, qui, en Juin dernier 1919, avait succombé à un choc en retour de l'intoxication par les gaz et dont Léon Blanchet, quelques jours avant de disparaître lui-même, avait réuni les manuscrits pour une publication posthume dans les Annales de l'Université de Lyon.

A la force du caractère était égale, chez Léon Blanchet, la vigueur de l'intelligence. Son Campanella *en apporte le témoignage direct. Il l'avait entrepris sitôt qu'il avait été agrégé de philosophie. L'Académie des Sciences Morales et Politiques avait pris l'initiative de proposer l'étude de Campanella pour le concours du prix Crouzet à décerner en 1914. Autant l'initiative était justifiée par l'importance et la diversité de l'œuvre de Campanella, par le mystère de sa personnalité, par l'absence de tout travail français sur sa vie et sa philosophie, autant il paraissait difficile d'y satisfaire en raison de la variété, dans les branches du savoir et dans l'ordre des compétences,*

indispensable pour aborder les ouvrages eux-mêmes et les commentaires, pour trancher, à la fois en toute connaissance de cause et en toute liberté de jugement, des questions complexes et controversées qui touchent à l'histoire politique et religieuse, scientifique et philosophique. Aussi n'y eut-il qu'un mémoire envoyé à l'Institut pour le prix Crouzet ; mais ce fut celui de Blanchet, et cela suffisait.

« L'Académie, — écrit Monsieur Espinas dans son Rapport, lu à la séance du 7 novembre 1914, — n'a pas à se repentir d'avoir proposé l'étude de Campanella... L'auteur est en possession de la méthode qui convient aux études de ce genre. Sa dextérité comme chercheur et interprète des textes difficiles, sa connaissance approfondie de l'histoire de la philosophie et de la théologie, l'habileté avec laquelle il choisit les passages parlants de son philosophe, de ses prédécesseurs et de ses continuateurs, l'intérêt élevé qu'il porte au développement des idées à travers l'histoire, nous obligent à reconnaître que son Campanella *Français, quoique ayant utilisé presque tous les travaux antérieurs de quelque importance, est original et fait de main d'ouvrier. »*

*Pour faire de ce mémoire une thèse, Blanchet a développé l'étude des influences qui se sont exercées sur Campanella, de façon à présenter, comme il le dit dans l'*Avertissement, *un bilan de ce que la philosophie de la Renaissance italienne léguait à la pensée d'un Descartes, d'un Spinoza, d'un Leibniz. Mais, au lieu de faire se succéder les divers systèmes considérés et résumés dans leur ensemble, il choisit dans chaque domaine les doctrines particulières dont Campanella s'est inspiré. Grâce à cette ingénieuse et très heureuse disposition, une période complexe, qui jusqu'ici n'avait été guère aperçue qu'à la lueur intermittente de formules oraculaires, se trouve comprise dans un dessin aux contours nettement et rigoureusement délimités.*

A cette étude d'ensemble se rattache la seconde thèse de Léon Blanchet : Les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis ». *Frappé de l'importance croissante que prend la conscience de soi dans la théorie de la connaissance chez Campanella, Blanchet croit y saisir un anneau de la chaîne qui relie Descartes à Saint-Augustin ; mais, soucieux de tout*

préciser et de tout approfondir, c'est la chaîne entière qu'il s'efforce de reconstituer. Il remonte jusqu'à Plotin pour mieux éclairer Saint-Augustin (et encore se proposait-il de revenir, dans un travail spécial, sur les antécédents du Cogito *dans la philosophie grecque). D'autre part, si le Cogito est dicté à Descartes par le double souvenir qu'il garde, et de la thèse de l'illumination divine chez Saint-Augustin et du panpsychisme professé par Campanella, on s'explique mieux comment, loin de constituer, dans le cartésianisme, un point d'arrêt pour une doctrine purement idéaliste, il pose, à l'intérieur du système, le problème de la substantialité qui implique lui-même un recours à Dieu. On s'explique enfin les doctrines divergentes entre lesquelles se partage la postérité de Descartes.*

« L'avenir, écrit Blanchet en terminant, se chargeait de dissocier les deux significations différentes que le Cogito *tenait de sa double origine. Si, après Descartes, le platonisme et la transcendance augustinienne réapparaissent avec la « Vision en Dieu » du Père Malebranche, ce qui, d'autre part est affirmé par le Berkeley de la* Siris, *en partant d'un empirisme semblable à celui de Campanella, n'est-ce pas, avec l'innéisme si particulier qui caractérise les systèmes vitalistes ou animistes, la primauté de l'expérience interne, de la donnée immédiate de conscience et de l'appétition instinctive des êtres naturels ? »*

La même puissance d'un esprit dominateur et fécondant apparaît dans les deux articles de la Revue de Métaphysique et de Morale *(Juillet-Août et Septembre-Octobre 1919) :* L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal. *Au cours de ses travaux sur les contemporains de Campanella et de Descartes, Blanchet avait découvert un développement, inconnu des commentateurs des* Pensées, *qui offrait avec le texte du « Pari » de nombreuses et frappantes analogies. L'auteur de ce développement, publié dès 1635, est le Père Sirmond, un des Jésuites contre lesquels sont dirigées les* Lettres Provinciales. *Blanchet ne se bornera donc pas à confronter deux rédactions sur un même thème ; il élargira son étude jusqu'à envisager, dans leur orientation générale, les apologétiques des Jésuites et des Jansénistes. Ce n'est pas tout encore ; pareille considération sera, pour Blanchet, une occasion*

— et la dernière — de se définir à lui-même « les problèmes moraux et métaphysiques que cette étude historique, — dit-il, — n'était pas destinée à résoudre, » mais qu'elle parvenait du moins à poser.

Déjà, dans la discussion qu'il institue pour fixer « la véritable physionomie de Campanella », Blanchet, par une extrapolation hardie mais qui, dans son esprit, ne devait diminuer, bien au contraire, ni l'un ni l'autre des penseurs, s'était efforcé d'éclairer le caractère de Campanella par un emprunt à l'autobiographie de M. Loisy. Le rapprochement se retrouve à la fin des articles de la Revue de Métaphysique et de Morale. *Nous reproduisons la page où Blanchet dégageait l'enseignement à tirer du mouvement de pensée provoqué, vers le milieu du XVII*e *siècle, par la confrontation de la tradition religieuse et de la science nouvelle ; et il le faisait, disait-il,* en s'inspirant de certaines vues de Campanella, élargies et généralisées. « *Si les cérémonies, les sacrements, les pratiques du culte ne remplacent ni la foi ni l'amour de Dieu, ils ont au moins une signification sociale, une fécondité psychologique, une portée morale inappréciables ; ...d'autre part, la raison naturelle et le sentiment religieux lui-même protestent avec une égale vigueur contre la soumission extérieure passive et intéressée à des préceptes imposés du dehors, et contre l'idée de subordonner leur efficacité à une disposition interne arbitrairement conférée par Dieu, et revendiquent au contraire pour le fidèle, le droit d'en interpréter librement, d'en rajeunir même le sens symbolique et pratique ou le contenu intellectuel et affectif, conformément aux données de la science la plus approfondie et de la morale la plus élevée atteintes par l'esprit humain dans ses progrès.*

« *Tel était peut-être, en effet, le seul moyen efficace à employer pour maintenir contre la libre-pensée, autrement que par de ruineuses et parfois immorales concessions, ou par une intransigeance qui retranchait le christianisme hors de la civilisation du temps, la vertu, le prestige et la force bienfaisante de l'idée religieuse, sans se résigner pourtant à la religion purement intérieure et individuelle du déisme déiste. Ce moyen, ou plutôt cette méthode, nous ne l'avons vue appliquée et mise en œuvre qu'au XIX*e *siècle, dans les tentatives de*

modernisme catholique ou protestant. Son usage, pour être légitime, implique, fortement édifiées sur les bases d'un idéalisme étranger à tout intellectualisme étroit, une science et une morale rationnelles ou, pour le moins, confiant toutes deux à la raison la tâche de diriger et de contrôler l'expérience ».

De ces lignes, nous ne voulons tirer ni une confidence, ni un programme. Nous avions à cœur de les soumettre aux lecteurs de Campanella, *pour les faire participer de plus près à notre admiration et à notre deuil. Elles attestent que, de la méditation impartiale et désintéressée de l'histoire, par la grâce même inhérente à son désintéressement et à son impartialité, avait surgi chez l'auteur une généreuse perspective d'avenir. Dans le formidable labeur nécessaire pour se rendre maître d'une œuvre difficile entre toutes à embrasser dans toute son étendue et à pénétrer dans tous ses replis, Blanchet n'avait pas cessé d'être soutenu par l'espoir de faire luire sur la cité des hommes un nouveau rayon du soleil spirituel d'où la vérité procède, et l'amour.*

Léon Brunschvicg,
Membre de l'Institut.

INTRODUCTION

La physionomie de Campanella, poète, astrologue et conspirateur, auteur d'une utopie sociale et défenseur de Galilée, chef d'une révolte communiste et champion infatigable de l'idée d'une religion naturelle et universelle, serait déjà à ces divers titres extrêmement attachante pour l'historien. — Mais à de tels éléments d'intérêt s'en ajoute un autre, plus important encore. Campanella rédige ses principaux ouvrages entre 1589 et 1611 ; jusqu'en 1639 il les remanie, les complète, les publie, et il en écrit de nouveaux. Ainsi, contemporain des dernières années de Télésio, de Giordano Bruno, de Montaigne et de Pierre Charron, ami et correspondant de Galilée qui appartient, ainsi que Képler et Francis Bacon, à la même génération que lui, il assiste d'une part à la formation définitive du naturalisme panthéistique de la Renaissance italienne, d'autre part aux premiers essais de science sérieuse, fondés sur l'intime fusion des mathématiques et de la méthode expérimentale. En même temps il voit se dérouler sous ses yeux, après la fin des guerres de religion proprement dites, la guerre de Trente ans, liquidation politique du double mouvement de la Réforme et de la Contre-Réforme. Enfin, lorsqu'il meurt, en 1639, *le Discours de la Méthode* a déjà paru, et par Mersenne, son ami, qui maintes fois avait dû recommander à Descartes la lecture de ses ouvrages, il a pu être lui-même informé des tendances de la philosophie nouvelle, et reconnaître dans le « Je pense, donc je suis », repensée avec profondeur, et considérablement modifiée, une idée qu'il avait déjà soutenue.

La pensée de Campanella donc, où se perpétuent, enrichies de conceptions neuves ou d'interprétations originales, toutes les traditions philosophiques du XVIe siècle, aussi bien dans le domaine de la physique, de la psychologie, et de la théorie de la connaissance, que dans celui de la magie naturelle, de la religion et de la morale, c'est le legs de la Renaissance à la pensée du XVIIe siècle. L'étudier, non seulement dans sa formation et dans ses rapports avec les doctrines dont elle est l'héritière, mais dans son développement progressif, dans son action religieuse et sociale, et dans les résultats de tout ordre qu'elle a réussi à atteindre, et à transmettre à la spéculation qui lui a succédé comme des acquisitions plus ou moins durables : notions morales déjà élaborées, pressentiments encore obscurs de nouveautés intellectuelles ou pratiques, c'est véritablement dresser le bilan de la philosophie de la Renaissance.

Dans cette étude, trois points devront retenir plus particulièrement notre attention : le premier relatif aux conceptions de physique, de psychologie et de technique scientifique, le second relatif à la théorie de la connaissance et à la métaphysique, le troisième à la morale et à la religion.

Pour traiter le premier point, nous nous demanderons quel rôle a joué dans la formation de la philosophie moderne la notion de l'unité organique et de l'autonomie de la nature, impliquée dans le panpsychisme de l'époque. Quels rapports soutient-elle avec le déterminisme mécanique qui a triomphé par la suite ? Comment se concilie-t-elle dans l'esprit des philosophes du temps avec l'enthousiasme pour les nouvelles découvertes scientifiques et pour les nouvelles méthodes ? Celles-ci n'ont-elles pas été retardées dans leur avènement par les conceptions de magie et d'astrologie qui se déduisaient de cette notion ? Ou doit-on croire, au contraire, que leur succès avait pour conditions préalables l'exclusion du miracle et une très forte conviction de l'immanence des lois naturelles, toutes deux originellement liées par une étroite solidarité au panpsychisme panthéiste du XVIe siècle ? Telles sont les principales questions auxquelles nous devrons fournir une réponse.

L'examen de la théorie de la connaissance et de la métaphysique auxquelles Campanella aboutit en repensant pour

son propre compte tous les systèmes en faveur auprès de ses contemporains, depuis ceux de Nicolas de Cusa et de Pomponace jusqu'à ceux de Télésio et de Giordano Bruno, nous mettra en présence d'un autre problème dont l'importance n'est pas moindre, et à la solution duquel nous avons cru devoir consacrer, outre quelques chapitres assez étendus du présent ouvrage, une étude spéciale sur *les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*. — La mêlée confuse d'idées qui, à l'époque de la Renaissance, succède à la restauration des philosophies les plus diverses et les plus opposées de l'antiquité classique, met aux prises, dans l'explication du savoir humain, l'hypothèse platonicienne de la transcendance et celle de l'immanence. Campanella, qui sur cette question adopte d'abord la solution naturaliste de Télésio, mais qui connaît Nicolas de Cusa et qui, en s'inspirant du panthéisme de Bruno, incorpore à sa doctrine de nombreuses vues néoplatoniciennes, réussit-il à concilier ces tendances contraires ? Et faut-il voir dans sa conception originale de la conscience de soi, solidaire d'une connaissance intuitive et secrète de Dieu, la notion par laquelle, avant Descartes, la philosophie moderne aurait déjà essayé de sauvegarder l'immanence et l'autonomie de la pensée, et avec elles l'expérience, sans compromettre pour cela ni sacrifier aucun des droits de la raison lorsqu'elle s'efforce d'interpréter celle-ci, de la diriger et même de la dépasser ? Tel est le point précis sur lequel devront porter nos recherches.

Enfin, et c'est la thèse sur laquelle nous insisterons le plus, il est manifeste que la philosophie de Campanella, apparue au moment où s'épuisait la vitalité du mouvement littéraire, artistique et intellectuel de la Renaissance, est l'effort le plus intéressant tenté en vue d'intégrer à la religion, conçue comme une religion naturelle et universelle, les tendances, les aspirations et les opinions morales les plus caractéristiques de la nouvelle civilisation : la bonté de la nature et de l'homme, l'intuition et le culte d'une divinité intérieure à l'Univers et à l'âme humaine, l'indépendance de la pensée scientifique vis-à-vis du dogme, la supériorité des croyances naturelles et rationnelles sur la croyance révélée, ou mieux l'identité même de la nature et de la révélation, voilà les idées que Campa-

nella, après Bruno et plusieurs autres penseurs, s'efforçait de faire triompher. Nous examinerons dans le cours de ce livre et dans sa conclusion le rôle joué par ces idées qui transforment le sentiment religieux, contribuent à ruiner le crédit du dogmatique scolastique et à provoquer l'échec de ses entreprises contre la liberté de recherche en physique, influent sur le cartésianisme lui-même et sur tout le rationalisme du XVII[e] siècle, préparent enfin les voies au panthéisme de Spinoza, au déisme du « siècle des lumières » et à la religion naturelle de Rousseau.

Mais avant de porter une appréciation quelconque sur les résultats des efforts accomplis par la pensée de la Renaissance à son déclin, avant même de les décrire, nous nous heurtions à une grave difficulté d'interprétation qu'il importait tout d'abord de résoudre. — Campanella, révolté contre l'Eglise et emprisonné par elle pendant de longues années, recommande son système philosophique et sa tentative de religion naturelle comme inspirés de la plus pure orthodoxie catholique, et se présente lui-même comme le champion le plus ardent du christianisme, le défenseur le plus intransigeant de la théocratie et l'adversaire le plus acharné des novateurs et des hérétiques. Qu'y a-t-il de vrai dans ces affirmations ? Dans quelle mesure et sur quels points particuliers doit-on les considérer comme réellement sincères ou au contraire comme totalement ou partiellement mensongères ? Voilà la question à laquelle nous avons tenté de donner une réponse précise par un récit abrégé des événements de la vie de notre philosophe, et notamment de la conspiration de Calabre dont il fut l'organisateur et le chef, et par un examen minutieux tant des dépositions des témoins à son grand procès d'hérésie que des aveux qui lui échappèrent à lui-même à diverses reprises. Seulement, comme ces accusations et ces aveux, relatifs à sa doctrine autant qu'à sa conduite, ne prennent toute leur signification qu'à condition d'être rapprochés de certains textes empruntés à ses ouvrages, nous avons dû, dans notre chapitre sur « la véritable physionomie de Campanella » qui est la partie centrale de notre livre, anticiper quelque peu sur l'exposé de ses opinions et de ses conceptions philosophiques. L'inconvénient nous a semblé, à tout prendre, beaucoup moin-

dre que celui qui serait résulté d'une étude théorique de ses œuvres privée de la lumière que projettent, sur l'expression publique de sa pensée, l'histoire de ses actions et la connaissance de son caractère et de ses sentiments, lorsqu'elles ont permis de se livrer à un dosage aussi précis que possible de sa sincérité et à des inductions au moins très probables sur ses intentions de réformateur.

PREMIÈRE PARTIE

L'HOMME

CHAPITRE PREMIER

La jeunesse de Campanella (1568-1599)

Giovanni Domenico Campanella, fils de Geronimo Campanella et de Caterina Martello, naquit le 5 septembre 1568 à Stilo de Calabre. Plus tard, c'est toujours avec émotion qu'il parle de sa petite patrie, où se formèrent son esprit et son cœur, où il conçut ses rêves prophétiques, et qui dans sa pensée devait jouir la première des bienfaits de l'âge d'or, annoncé par les sibylles, les philosophes et les saints de toutes les nations. Il se plaît également à célébrer l'antique gloire de la Grande-Grèce : « La Calabre, ma patrie, autrefois la Grande-Grèce, répandit à travers le monde entier les sciences pythagoriciennes, les mathématiques, la connaissance des étoiles et de l'architecture de l'univers[1] ». Aussi étudie-t-il avec amour Pythagore et Empédocle[2] ; il se présente comme leur continuateur, chargé de renouer la tradition d'étude directe de la nature, interrompue par le triomphe de la scolastique et du principe d'autorité, et il écrit pour ces philosophes une apologie adressée au Saint-Office[3].

Mais l'Italie méridionale n'est pas seulement la patrie du pythagorisme et de l'hylozoïsme. C'est en Calabre aussi qu'à

1. *Astrologica*, Francofurti, 1630 ; lib. II, cap. II, art. V, p. 65.

2. Il écrit même en 1591-1592 un poème latin, aujourd'hui perdu : *De Philosophia Empedoclis*. En 1590 il avait rédigé un autre poème, également perdu, intitulé : *Philosophia Pythagorica carmine Lucretiano instaurata*.

3. Luigi Amabile, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi, e la sua pazzia*, 3 vol., Napoli, Cav. Antonio Morano, editore, 1882 ; tome I, p. 85. Nous emploierons, pour désigner cet important ouvrage, l'abréviation suivante : Amabile, *Cong.* L'abréviation : Amabile,

la fin du douzième et dans les premières années du treizième siècle, Joachim de Flore avait annoncé la réforme de l'Eglise et le règne du Saint-Esprit, dans un âge de bonheur, de perfection, et de vie contemplative ouverte à tous, sans le ministère des docteurs. De ces prédictions, qui avaient servi de drapeau à tous les mouvements religieux et communistes du moyen-âge dans le sud de la péninsule, Campanella devait se souvenir pour les invoquer à l'appui de ses prophéties personnelles. Les hérétiques calabrais que son compatriote le cardinal Sirleto poursuivait encore si impitoyablement en 1571 [1] étaient peut-être des partisans attardés de l'Evangile éternel ; et pour réveiller la passion religieuse endormie, il suffisait sans doute de prononcer devant le peuple le nom de l'abbé Joachim.

Les parents de Campanella étaient pauvres et complètement illettrés ; son père exerçait le métier de cordonnier. Néanmoins, le jeune Giovanni Domenico, envoyé à l'école de Stilo, montra dès le début d'heureuses dispositions pour l'étude et une grande précocité. Toute sa vie pourtant, il devait se ressentir de l'insuffisance de l'éducation littéraire qui lui fut donnée dans son jeune âge, et aussi de l'influence exercée sur le tour de son imagination par le milieu de misère et de superstition dans lequel il avait vécu. Le latin de Campanella est absolument dépourvu de toute élégance, et même de toute correction. Son italien est meilleur, tout en restant fort médiocre, surtout dans ses écrits en prose, quand son style n'est pas soutenu par la véhémence et par l'ardeur du

Cast. désignera le plus important des autres livres du même auteur consacrés à Campanella : Luigi Amabile, *Fra Tommaso Campanella ne' Castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi*, Napoli, Cav. Antonio Morano, editore, 1887.

1. Voir la lettre de Marcello Sirleto à son oncle le cardinal Guglielmo Sirleto sur les hérétiques de Calabre, Appendice V, p. 385 du livre de Ch. Dejob : *De l'influence du concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholiques*, Paris, Ernest Thorin, 1884 ; cf., même ouvrage, p. 6 sqq. — Amabile (*Cong.*, t. I, p. 361-362) a établi que l'instruction pénale contre Campanella et les conjurés de Calabre dite « procès de Squillace » avait été confiée à l'évêque de cette ville qui était justement Tommaso Sirleto, frère de Marcello, et neveu du cardinal. Tous trois étaient originaires de Guardavalle, hameau de Stilo.

sentiment. D'autre part, ses idées sur les prodiges, la divination, et les vertus occultes des choses, reproduisent manifestement, malgré l'interprétation rationnelle qu'il en donne, les croyances que tout enfant il a vues en faveur auprès des siens. Atteint de fièvre, il avait été guéri deux fois par les soins d'une femme qui usait de formules magiques. Sa cousine germaine Emilie, hystérique et convulsionnaire, tombée en léthargie, était revenue à la vie au bout de trois jours et, quoique tout à fait ignorante, avait fait preuve dans des prédictions que l'événement vérifia, d'une grande sagesse théologique et d'une extraordinaire puissance de divination[1].

A l'âge de quatorze ans, Campanella, enthousiasmé par les prédications d'un dominicain, et par la lecture des biographies de Saint-Thomas et d'Albert le Grand, prend l'habit ecclésiastique de l'ordre au couvent de Placanica (1582)[2]. Il ne devait plus le quitter. L'empreinte de la vie monacale fut-elle sur lui aussi forte qu'on l'a prétendu ? Il lui doit, croyons-nous, son goût pour la forme théocratique du gouvernement, son admiration pour l'institution de la communauté des biens, ainsi qu'un sentiment très vif de la nécessité de la discipline sociale. Mais l'exemple de ses camarades de couvent devait-il l'inviter à la pratique des vertus chrétiennes ? Il est permis d'en douter quand on lit dans Amabile la description de la vie licencieuse des dominicains de Calabre, et le récit de la résistance à main armée qu'en 1595 certains religieux du monastère de San-Domenico, à Naples, opposèrent à l'introduction des réformes inspirées des directions du Concile de Trente[3]. C'étaient en vérité de singuliers chrétiens que ces moines qui furent si prompts à s'enthousiasmer lorsqu'en 1599 Campanella, et surtout fra Dionisio Ponzio, son principal lieutenant, leur prêchèrent le retour de la religion aux enseignements de la nature, l'égale valeur de tous les dogmes confessionnels, l'adoration d'un Dieu immanent à l'univers créé, et l'absolue légitimité de l'instinct sexuel.

C'est au convent de San-Giorgio, où il est novice, que Cam-

1. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 2 à 15.
2. *O. c.*, p. 8.
3. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 25-27.

panella écrit ses premières compositions littéraires : discours, vers latins et italiens, odes saphiques. C'est là aussi qu'il commence vraiment, avec une extraordinaire ardeur, ses études philosophiques. Eprouvant le besoin impérieux de faire l'inventaire des connaissances qu'il a déjà acquises, il résume pour lui-même ses cours de philosophie, mais il n'y trouve pas la satisfaction qu'il en attendait et, sans guide, il se lance fiévreusement dans la lecture des penseurs de l'antiquité : les philosophes : Platon, les Stoïciens ; les naturalistes et les médecins : Galien, Pline, etc.[1]. Une pensée, qu'il écrivit plus tard, nous donne une idée de ses inquiétudes intellectuelles, de sa soif, toujours inapaisée, de savoir et de certitude :

« Je n'ai en moi qu'un cerveau de la grosseur d'un poing, et je dévore tant de livres que tous ceux que contient le monde ne réussissent pas à assouvir mon violent appétit : combien j'ai mangé ! et pourtant je meurs d'inanition !

Aristarque et Métrodore d'un monde immense, plus je me nourris, et plus je sens s'accroître ma faim. Désirant et sentant, je tourne en rond, et plus je comprends, plus j'ignore[2] ».

Dès cette époque sans doute, c'est dans le temple vivant de la nature que le jeune novice aspirait à pénétrer, et déjà il devait comparer les livres à des temples morts où on ne lit que la copie infidèle des pensées divines : « Le monde est le livre où la sagesse éternelle a écrit ses propres pensées ; c'est le temple vivant où elle a peint ses propres gestes et sa propre image, pour le décorer de la base au sommet de ses statues vivantes... Mais nous, âmes enchaînées aux livres et

1. *O. c.*, p. 8-10.

2. *Anima immortale*, n. 5, p. 15 des *Poesie, ediz. Gentile* :

« Di cervel dentro un pugno io sto, e divoro
Tanto, che quanti libri tiene il mondo
Non sazian l'appetito mio profondo.
Quanto ho mangiato ! E del digiun pur moro !
D'un gran mondo Aristarco e Metrodoro
Di più cibommi, e più di fame abbondo ;
Disiando e sentendo, giro in tondo ;
E quanto intendo più, tanto più ignoro ».

L'abréviation : *Poesie*, ediz. Gentile, désignera désormais l'excellente édition des poésies de Campanella : *Tommaso Campanella, Poesie, A cura di Giovanni Gentile*, Bari, Laterza, 1915.

temples morts, copies fautives du vivant, nous les préférons à l'enseignement d'un tel maître ! [1] »

Deux voies d'initiation s'ouvrirent à Campanella lorsqu'à la fin de l'année 1585 ou au début de l'année 1586, il se trouva pour compléter ses études au couvent de Nicastro, et surtout lorsqu'en août 1588 il se rendit à Cosenza [2]. La première était la voie de la philosophie occulte ; la seconde était celle de la philosophie de l'expérience, telle que l'enseignait Télésio. Nous verrons que pour Campanella la seconde n'était que le chemin le plus direct pour aboutir à la première. C'est peut-être déjà à Nicastro en effet, et certainement à Cosenza que Campanella lie connaissance avec l'astrologue juif Abraham, devin, spirite, et nécromancien, grand ennemi de la scolastique, et dont l'influence sur la pensée et même sur la destinée de notre auteur fut sans doute décisive. C'est à ce moment aussi qu'irrités de ses objections continuelles contre la philosophie officielle, faites du ton sarcastique qui lui était familier, ses maîtres comparent la tournure de son esprit indocile à celle de Bernardino Télésio, de Cosenza [3]. Un désir très net de connaître ce philosophe s'éveille alors dans l'esprit de Campanella ; il part pour Cosenza, mais il ne peut ni voir ni entendre vivant le maître, dont la mort était proche ; il assiste à ses funérailles (octobre 1588) et fixe à son cercueil une élégie qu'il a composée en son honneur. Puis il se rend à Altomonte (novembre 1588) [4].

Ce séjour à Altomonte marque le commencement de son activité philosophique. C'est là qu'il se livre à une lecture approfondie des ouvrages de Télésio, et qu'il écrit la première de ses œuvres, imprimée plus tard à Naples. Le but

1. *Poesie*, ediz. Gentile, n. 6, p. 16 : Modo di filosofare :
« Il mondo è il libro, dove il senno eterno
Scrisse i propri concetti, e vivo tempio
Dove, pingendo i gesti e'l proprio esempio,
Di statue vive ornò l'imo e'l superno...
Ma noi, strette alme a' libri e tempii morti,
Copïati dal vivo con più errori,
Gli anteponghiamo a magistero tale. »

2. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 10-13.

3. *O. c.*, p. 11, 13, 19.

4. *O. c.*, p. 13-14.

de la *Philosophia sensibus demonstrata* était de défendre la doctrine de Télésio contre les attaques du péripatéticien Giacomo Antonio Marta, auteur du *Propugnaculum Aristotelis.* Campanella prenait ainsi ouvertement position contre la méthode et contre les doctrines physiques de l'Ecole. Il se rangeait ouvertement sous la bannière des philosophes de l'expérience[1].

Mais à la même date il fournit à ses supérieurs une raison de suspecter la sincérité de sa vocation religieuse. A l'instigation sans doute de l'astrologue hébreu, qui l'avait suivi à Altomonte, il repart avec lui pour Cosenza, et de là (fin de 1589), il va à Naples. Son départ fait scandale, et le bruit court à Cosenza qu'il est allé à Naples déposer l'habit religieux. Le Provincial des Dominicains de Calabre, fra Petro Ponzio, signale à son neveu fra Dionisio Ponzio les dangers moraux qu'il courrait à trop fréquenter Campanella[2].

A Naples, notre philosophe entre en relations avec les deux frères Porta. Le plus illustre, Giovanni Battista della Porta, expérimentateur infatigable, mais fortement imprégné des croyances superstitieuses de son temps, travaillait à faire de la magie une science rationnelle. C'est en discutant avec lui, au sujet de ses *Phytognomonica*, qui sortaient de chez l'imprimeur, que Campanella conçoit l'idée d'un ouvrage qui allait devenir, bien plus tard, le *De sensu rerum et magiâ.* Il commence à écrire ce livre, sous le titre suivant : *De sensitivâ rerum facultate*, au moment même où il confie à l'impression sa défense de Télésio[3].

La soudure étroite de la méthode empirique de Télésio, d'une part avec la philosophie occulte dont Abraham et le physicien Porta lui avaient prouvé l'intérêt et la fécondité, d'autre part avec l'hylozoïsme stoïcien et le naturalisme des médecins de la Renaissance, aboutit alors dans l'esprit de Campanella à une vision singulière du monde. L'opposition entre l'activité et la passivité, entre le monde des esprits et le monde des corps, disparaît par la double identification des

1. *Ibidem.*
2. *O. c.*, p. 19-20.
3. *O. c.*, p. 33-37.

forces matérielles et physiques à des êtres doués de conscience, et des formes supérieures de la vie spirituelle aux formes inférieures. Rien n'est inanimé, tout est vie et conscience, mais toute conscience est aussi sensation. La nature a donc en elle son principe d'activité, de mouvement et de connaissance, en elle la règle de ses démarches. Elle se suffit à elle-même. Tout recours à un principe externe d'explication serait la fin de la science. Le monde est « un animal grand et parfait », pourvu par Dieu de toutes les facultés nécessaires à sa conservation, et chacun des êtres qui y habitent participe à sa vie supérieure, dans la mesure où le lui permet le degré de conscience qui lui est dévolu. Taxer de miracles les divinations des astrologues, les opérations des magiciens, les révélations des prophètes, les extraordinaires expériences des chimistes, ou les merveilles de la génération, c'est oublier que, l'esprit et la matière se pénétrant, tout mouvement a son retentissement dans la conscience des milliers d'êtres spirituels qui composent le monde, que toute pensée a des répercussions infinies dans la série des phénomènes matériels. Ce que le vulgaire appelle le miracle, c'est donc la loi même de la nature animée et pensante, et non une dérogation aux décrets du destin. La science a pour but de connaître ces décrets par l'observation des actions et réactions mutuelles des êtres animés, et notamment des plus puissants et des plus nobles : les astres. Elle est ainsi la divination de l'avenir, de l'avenir des peuples et des individus comme de l'avenir du cosmos, et en même temps elle est la magie, par laquelle l'homme, connaissant les divers modes d'action qui influent sur la conduite des autres réalités sentantes, peut infléchir et faire dévier en sa faveur le cours des événements.

De telles pensées, qui devaient accroître l'impatience de Campanella contre les contraintes intellectuelles et morales de la vie monastique, et qui affermissaient en lui la vocation de prophète et de monarque du monde prédite par l'astrologue Abraham, n'allaient le conduire que quelques années plus tard, en 1599, aux résolutions extrêmes. A la date dont nous parlons, il ne songe pas encore sans doute à appliquer ses idées astrologiques à la politique, ni à opposer au dogme catholique une religion naturelle, ou à la morale chrétienne des

principes franchement naturalistes comme ceux qui règleront les rapports des sexes dans sa *Cité du Soleil*. Son esprit pourtant est manifestement dans un état d'agitation extrême qui le rend incapable de se soumettre aux règles de son ordre ainsi qu'à l'autorité de ses supérieurs ecclésiastiques.

Aussi ne tarde-t-il pas à se voir intenter son premier procès pour hérésie. Accusé d'avoir raillé en termes burlesques une excommunication papale et surtout d'avoir entretenu un commerce secret avec les esprits auxquels il doit, prétend-on, son prodigieux savoir, il est incarcéré à Naples en 1591, et maintenu en prison jusqu'en 1592. A cette date, le procès se termine par une condamnation à l'abjuration « de vehementi haeresis suspicione », et Campanella, absous, et mis en liberté, peut partir pour Rome où, sans doute, il veut tenter de se réhabiliter auprès de ses supérieurs et des juges du Saint-Office. Cette solution pourtant, obtenue vraisemblablement grâce à la protection du grand duc de Toscane, à qui il avait été recommandé par un dominicain : fra Gio. Battista da Polistena[1], n'était pas entièrement heureuse pour notre philosophe : elle rendait extrêmement délicate sa situation, tant vis-à-vis de son ordre que vis-à-vis de l'Eglise. Elle est l'origine des suspicions qui toute sa vie pesèrent sur lui, et empêchèrent de prendre au sérieux ses protestations d'orthodoxie. Aussi Campanella s'efforça-t-il toujours de nier ou de passer sous silence sa première condamnation pour hérésie.

De Rome, Campanella se rend à Florence, où il est fort bien accueilli par le grand-duc, dont il espère obtenir une chaire de philosophie. Seulement les mauvais renseignements reçus de Rome sur ses opinions éveillent la méfiance du secrétaire d'Etat Usimbardi, qui craint de compromettre le gouvernement toscan auprès du Saint-Office et de la Papauté. Le projet est donc abandonné. En attendant une décision, Campanella s'était rendu à Padoue en octobre 1592. C'est là qu'il voit pour la première fois Galilée, qui lui apporte une lettre du

1. Nous devons l'histoire de ce premier procès à M. Giovanni Gentile qui en produisant un nouveau document a réussi à rectifier sur de nombreux points le récit de Luigi Amabile (Amabile, *Cong.*, t. I, p. 42-52). — Voir : Giovanni Gentile, *Il primo proceso di eresia di T. Campanella*, *Archivio storico napoletano*, a. XXXI (1907), fasc. 4. —

grand-duc de Toscane[1], et que sans doute il a aussi l'occasion d'assister aux cours de Cremonini, en passe de devenir une des illustrations de la ville et de l'Université.

Pendant son voyage de Toscane à Padoue, un événement singulier était arrivé à Campanella, et dont il ne comprit que plus tard la signification : à son passage à Bologne, les manuscrits de ses ouvrages lui avaient été volés. Le but du vol était de fournir la matière d'une dénonciation devant les tribunaux ecclésiastiques, et c'est au Saint-Office à Rome que deux ans plus tard le philosophe devait retrouver les écrits dérobés à Bologne[2].

Le séjour de Campanella à Padoue en 1593-1594 est marqué par toute une série de procès. Emprisonné sous l'inculpation de viol commis pendant la nuit sur la personne du Père général des Dominicains, il est relâché faute de preuves. Ensuite, il est accusé d'avoir écrit le fameux livre « Des Trois Imposteurs » et professé en physique des opinions identiques à celles de Démocrite. Enfin un quatrième procès, commencé à Padoue, mais qui aboutit à la fin de 1594 à son transfert à Rome dans les prisons du Saint-Office, lui est intenté sur la base de quatre graves inculpations principales : on lui reproche d'avoir écrit un sonnet impie contre le Christ, répandu en Calabre diverses hérésies, d'avoir disputé sur des matières de foi avec un hérétique judaïsant sans se préoccuper de le dénoncer, et d'avoir exposé dans le *De sensitivâ rerum facultate* une doctrine de l'âme du monde, des êtres vivants et des corps bruts, contraire aux dogmes fondamentaux enseignés par l'Eglise sur la question de l'immortalité et de la béatitude éternelle[3].

Cette fois encore, Campanella, que sa première condamnation plaçait vis-à-vis de l'Inquisition dans la situation juridique très dangereuse d'hérétique relaps, réussit à convaincre ses juges de son innocence, et à éloigner de lui la sentence qui

1. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 58-61, 66-67. — Le projet de donner à Campanella une chaire de philosophie en Toscane est malheureusement conçu au moment (1592) où le Saint-Office examine la doctrine de Télésio, et met à l'index trois livres de ce philosophe.

2. *O. c.*, p. 62-63.

3. *O. c.*, p. 64-71.

le menaçait. Un des arguments dont il se servit pour sa défense est particulièrement intéressant parce que le philosophe devait la reprendre en 1628 dans sa *Defensio sui libri De sensu rerum*, et qu'en le mettant en avant, il inaugure ainsi en 1595 la curieuse méthode d'apologie par laquelle pendant toute sa vie il allait s'efforcer de démontrer l'orthodoxie de son panpsychisme à tendance panthéistique[1]. — Entre l'âme humaine et les autres âmes, il admettait, déclara-t-il, une différence qui suffisait à expliquer pourquoi, conformément à la doctrine de l'Eglise, la première seule était capable de béatitude. Seule l'âme humaine est douée de raison, et c'est pourquoi on ne la connaît que par de longs raisonnements. L'âme des bêtes, au contraire, celle des plantes et de tous les êtres naturels, n'est que sensitive, et elle n'est connue que par les sens. Tous ces êtres habitent comme l'homme dans le ventre du monde (*homines atque bruta intra ventrem mundi*) ; ils participent à l'Ame du Monde, qui est sans doute une Intelligence assistante, une Domination, mais ils n'en sont pas pour cela capables de béatitude, car l'Intelligence directrice de l'Univers ne leur communique aucune parcelle de sa raison, en sorte qu'ils restent comparables aux vers, qui habitent dans notre ventre sans participer à notre mode de sentir, à notre vie et à notre fortune (*instar vermium in nostro ventre qui nostrum sensum et vitam et fortunam non percipiunt*)[2].

Est-ce toutefois la force de cette argumentation qui décida les inquisiteurs romains, vers la fin de l'année 1595, à acquitter Campanella et à lui rendre sa liberté ? Il semble plutôt qu'à cette date déjà, comme plus tard à Naples, au cours de sa longue détention, le philosophe ait su gagner à sa cause de très puissants protecteurs. Par quels moyens se ménagea-t-il leur appui auprès du Pape et des grands dignitaires de l'Eglise ? C'est ce qu'il importe maintenant d'examiner.

1. *O. c.*, p. 74-76.

2. *Ibidem.* — Cf. *De sensu rerum et magia libri quatuor*, 1637, Parisiis, apud Joannem Dubray ; lib. II, cap. XXXII, p. 115 ; — *Defensio libri sui De sensu rerum*, 1637, p. 27 à 51 ; — et surtout la dédicace de l'ouvrage à Richelieu, première page. — L'abréviation suivante : *De sensu*, 1637, désignera désormais cette édition parisienne du *De sensu rerum et magia*. —

La série des procès de 1593-1594-1595 marque dans la vie de Campanella un tournant décisif. Jusqu'à présent il n'a écrit que sur des questions de physique et de magie. Maintenant au contraire ses pensées se tournent vers la religion et la politique. Ce n'est pas qu'il abandonne tout à fait les spéculations de philosophie naturelle, puisqu'il rédige justement à cette époque la *Physiologia* et le *Compendium Physiologiae*, publié plus tard, en 1617, sous le titre de *Prodromus philosophiae instaurandae, Compendium de rerum Natura pro philosophia humana.* Seulement la préoccupation qui manifestement domine dans son esprit, c'est alors celle de prouver l'orthodoxie de ses doctrines en composant plusieurs ouvrages, dans lesquels il se pose carrément en adversaire de l'hérésie protestante et en champion intransigeant du catholicisme le plus rigoureusement théocratique. C'est à Padoue, en effet, dans sa prison, qu'il écrit en 1593 et en 1594 les *Commentarii sulla Monarchia de' Cristiani* et le *De regimine Ecclesiae*, adressé au pape Clément VIII. A Rome, pendant sa détention, il compose (1595) les *Discorsi ai Principi d'Italia*, dans lesquels il conseille aux princes italiens de ne pas s'opposer aux projets de la monarchie espagnole, mais de les favoriser, et de se soumettre à la Papauté, dans leur intérêt et dans celui du christianisme. En outre, à la même date, il rédige un opuscule qui allait devenir plus tard un chapitre spécial de la *Monarchia di Spagna*, et dans lequel il expose ses vues sur les moyens à employer pour réduire la Belgique, révoltée contre la domination espagnole[1]. Enfin, toujours en 1595, dans le traité qu'il intitule *Il Governo ecclesiastico*, il revendique en faveur du Pape le droit à la monarchie universelle, et développe un vaste plan de conversion à la vraie foi de tous les peuples de l'univers, réunis en un seul troupeau sous un seul pasteur[2]. — A sa sortie de prison, dans le couvent de Sainte-

1. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 77-87. — Il s'agit du chapitre XXVII de la *Monarchia di Spagna* : « Della Fiandra e Germania bassa », écrit d'abord sous le titre : *Discorso di Tommaso Campanella circa il modo col quale i Paesi bassi, volgarmente di Fiandra, si possino ridurre sotto l'obbedienza del re Cattolico.* »

2. Cet écrit était destiné au Pape seul. Il n'en est resté qu'un abrégé, publié par Amabile d'après un « Codex Barberinianus » : *Discorsi uni-*

Sabine qui est devenu sa résidence, il ne se relâche pas de ce beau zèle catholique et théocratique qui lui a déjà valu sa grâce, et il s'attaque à l'hérésie protestante dans son *Dialogo*

versali del Governo ecclesiastico, etc., *Compendio del originale* (Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 197, p. 75 sqq). Amabile plaçait la rédaction de cet abrégé en 1605, en émettant quelques légers doutes au sujet de son attribution à Campanella. M. Dejob a remarqué depuis (article sur Campanella publié dans le *Bulletin italien* de 1911, p. 277) que l'ouvrage était « antérieur au grand procès de Campanella puisqu'on y conseille d'absoudre le roi de Navarre ce qui fut fait comme on sait en 1595 ». — En outre, la découverte d'un manuscrit de la bibliothèque royale de Berlin (Ms. ital. fol. 25, f. 24), dûe à la diligence du Dr J. Kvačala, permet de ne plus douter de l'authenticité des « *Discorsi universali del governo ecclesiastico* », et d'en placer la première rédaction à la fin de 1594 ou au début de 1595. Ce manuscrit (Kvačala, *Ueber die Genese der Schriften Thom. Campanellas*, Jurjew, C. Mattiesen, 1911, *Nachtrag*, s. VII) est en effet intitulé : « *Parole universali dello governo ecclesiastico per far una greggia, et un Pastore, Secreto al Papa solo* ». Le titre en est accompagné de l'indication suivante : « Questo è Compendio del libro intitolato Il governo ecclesiastico, il quale resto in mani di Don Lelio Orsino ; et io Autore tengo copia in Stilo Padria mia », et le mot Stilo y est souligné avec une encre différente, tandis qu'en marge les mots suivants sont écrits : « N. B. Campanella ». Nous croyons pouvoir en conclure : 1° que le traité « *Il governo ecclesiastico* » et les « *Discorsi* » ou « *Parole universali* » sont bien des ouvrages de Campanella ; 2° qu'ils appartiennent au groupe d'écrits d'inspiration théocratique rédigés par l'auteur en 1594-1595 pour échapper aux dangers dont le menaçaient ses procès successifs, et notamment le dernier, autant que pour faire accepter par le pape ses projets messianiques ; 3° que la date probable de rédaction du traité original est fin de 1594 ou début de 1595 ; 4° que l'on peut conserver la date de 1605 pour le second résumé, publié par Amabile : les « *Discorsi* », qui sont plus développés que les « *Parole universali* » et (Kvačala, o. c., s. VII, VIII) présentent des traces de remaniement. — Le nom de D. Lelio Orsini suffit pour autoriser ces conclusions. Ce personnage était à Rome le protecteur du philosophe qui lui avait envoyé de Padoue en 1594 des copies de deux ouvrages de même inspiration : le « *De monarchia Christianorum* » et le « *De regimine ecclesiae* » ; la remarque de M. Dejob interdit de placer la date de ces livres entre l'année 1595 et l'année 1598, date du départ de Campanella pour Stilo, et d'autre part c'est seulement en 1593-1594 que notre auteur commence à écrire des ouvrages de politique religieuse adressés à divers protecteurs, dont justement Lelio Orsini.

On verra plus loin l'importance de cette fixation de la date des pensées contenues dans le « *Discorsi universali* », quand il s'agira d'apprécier les idées de Campanella sur le libre examen (voir 5me Partie de ce livre, chapitre premier, I). —

contro i Luterani e Calvinisti, della vera Religione e del Lume naturale Deformatori[1]. Quelles sont les raisons de ce changement soudain de préoccupations, et, semble-t-il, de ce revirement d'opinion, chez un philosophe dont les doctrines physiques paraissaient jusqu'à présent profondément pénétrées de l'esprit naturaliste de la Renaissance, et suspectes à bon droit d'hérésie et de panthéisme ?

La gravité des inculpations relevées contre lui dans ses divers procès, et surtout dans le dernier, nous fournit une première explication du fait. Tous ces ouvrages de Campanella sont des ouvrages d'occasion, qu'il écrit pour se justifier et pour gagner la faveur du Pape et des princes catholiques, à une date où bat son plein la réaction inaugurée dans l'Eglise par le concile de Trente. En fait, s'il réussit à obtenir son acquittement et sa libération, alors que Bruno, dans une geôle du Saint-Office peut-être voisine de la sienne, attend son sort malheureux, déjà presque décidé, il le doit justement à la protection de Lelio Orsini, personnage puissant en cour de Rome, à qui il a confié son traité du *Gouvernement ecclésiastique* et son livre *De Regimine Ecclesiae*, et aussi probablement aux recommandations de l'empereur Rodolphe II et de Maximilien, duc de Bavière, dont il a essayé de provoquer l'intervention en leur envoyant, par l'intermédiaire de Gio. Battista Clario, médecin de l'archiduc Charles, et prisonnier lui aussi de l'Inquisition romaine, ses *Discorsi ai Principi d'Italia*[2].

Toutefois, le souci légitime de son salut et de sa liberté n'est pas le seul motif intéressé qui détermine l'orientation nouvelle de la pensée de Campanella. Doué d'extraordinaires qualités d'esprit et de caractère, il est, à l'âge où s'éveille l'ambition, dans une situation matérielle voisine de la gêne. Sans résidence fixe, sans foyer, en butte à de continuelles suspicions de la part de ses supérieurs, il vit médiocrement à Padoue du produit de ses leçons. Comment s'étonner dès lors qu'à partir du jour où l'échec définitif de ses démarches auprès du grand duc de Toscane lui interdit l'accès de la

1. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 85-87.
2. *O. c.*, p. 76.

carrière professorale, il cherche de tous côtés des patrons et des protecteurs, et, selon l'usage du temps, rédige à leur intention des ouvrages de politique ? Peut-être se souvient-il de l'étonnante fortune de ces humanistes qui, devenus secrétaires des Papes, ont pris en main la direction des affaires apostoliques, imposé leur influence et leurs exigences, et rendu leurs noms illustres dans toute la chrétienté [1]. — Et sans doute le règne des littérateurs a pris fin. Mais celui des théologiens et des politiques a commencé, et au moment même où Campanella entreprend de réformer l'Eglise, il voit dans la République de Venise grandir l'étoile de fra Paolo Sarpi.

Pour se préparer des destinées aussi brillantes, Campanella a-t-il besoin du reste de faire des concessions aux doctrines qu'il désapprouve, et d'abandonner les principes naturalistes qui ont jusqu'à présent guidé sa pensée ? Il semble au contraire que la conception de la religion à laquelle il parvient en 1595 vienne se greffer directement sur ses théories personnelles de la magie et de l'astrologie, et sur cette physique animiste de Télésio et des philosophes de la Grande-Grèce pour laquelle il écrit, l'année même de la rédaction du *Dialogue contre les luthériens*, une apologie adressée au Saint-Office [2]. Pour lui en effet l'étude de la nature n'est pas seulement destinée à satisfaire une curiosité toute théorique

1. Pierre Bembo et Jacques Sadolet ne sont morts qu'en 1547. Bürckhardt écrit sur l'influence des humanistes devenus secrétaires des Papes : « Les écrivains apostoliques ont entre les mains les premières affaires du monde, car quel autre qu'eux écrit et décrète dans les questions relatives à la foi catholique, à la lutte contre l'hérésie, au rétablissement de la paix, à la médiation entre les plus grandes monarchies ? Quel autre qu'eux dresse les tableaux statistiques de toute la chrétienté ? Ce sont eux qui frappent d'admiration les rois, les princes et les peuples, par l'expression de la volonté des papes : ils rédigent les ordres et les instructions pour les légats ; le pape seul a le droit de leur commander (Jacob Bürckhardt, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, 3e partie, chapitre VII ; — tome I, p. 286 de la traduction M. Schmitt, 4e édition, Paris, Plon et Nourrit, 1906). — Nous citerons toujours cette édition.

2. Il s'agit de deux ouvrages distincts, non publiés, et dont les manuscrits n'ont pas été retrouvés : *Apologia pro Telesio*, *Apologia pro philosophis magnae Graeciae*.

et intellectuelle, et elle est plus aussi qu'une préface, nécessaire avant la constitution des techniques pratiques indispensables à l'accroissement du bien-être humain : la magie et l'astrologie sont la révélation du divin immanent à l'univers créé ; par elles le savant découvre la direction cachée de l'instinct religieux des choses, et le secret des grands changements politiques virtuellement contenus et préparés dans l'arrangement actuel des phénomènes célestes et des événements sociaux. Quelle est cette direction, et quelle est la fin ultime de ces changements ? Nous savons qu'en 1595, dans le traité du *Gouvernement ecclésiastique*, Campanella annonçait déjà l'unité religieuse de l'humanité, réalisée par la conversion de tous les peuples aux vrais principes de la religion naturelle, et telle était aussi, nous le verrons, la signification de ses attaques contre les protestants, déformateurs de cette religion. — Ce n'était donc pas seulement l'ambition, ni une pensée d'apologie personnelle, qui l'incitait à proposer à la Papauté et aux princes d'Italie et d'Allemagne de vastes plans politiques et religieux en accord au moins apparent avec les vues réactionnaires de la Contre-Réforme : dans son esprit en effet apparaissait alors pour la première fois l'idée de sa mission personnelle de prophète et de législateur ; ce qu'il rêvait de fonder, avec l'appui de l'Eglise et de la maison d'Autriche, c'était la religion naturelle et universelle, dont l'instauration allait être pendant toute sa vie le but suprême de son activité politique et philosophique.

Que signifie maintenant sa profesion de foi orthodoxe ? A Padoue et à Rome, comme plus tard à Naples, elle n'est dans ses livres qu'une feinte nécessaire, destinée à masquer ses véritables sentiments, au moment où une condamnation pour hérésie, toujours suspendue sur sa tête, viendrait compromettre immédiatement le succès de ses grandioses projets. Pour en apprécier la sincérité, — qui sera plus loin l'objet d'une discussion approfondie, — il suffit sans doute de rappeler ici qu'au moment même où pour la première fois il affecte de confier à la Papauté l'exécution de ses plans de réforme, il tient au contraire à ses camarades de prison, notamment à l'astrologue Gio. Battista Clario, des propos singulièrement orgueilleux et compromettants : il est, dit-il, le nouveau légis-

lateur du monde, et l'élu de Dieu qui, favorisé de six planètes ascendantes, se montrera supérieur au Christ lui-même qui n'en avait que cinq[1]. C'est ainsi que dès 1595 se prépare dans l'esprit de Campanella l'évolution d'idées et de sentiments qui allait le conduire quatre ans plus tard à une révolte ouverte contre l'Eglise.

En novembre 1597, le philosophe part pour Naples. Dans cette ville, il entre en relations avec l'astrologue Giulio Cortese, ainsi qu'avec le physicien et géographe Stigliola, connu surtout pour ses relations avec Galilée et son adhésion enthousiaste au système astronomique de Copernic. Avec eux sans doute il s'entretient des bouleversements politiques prochains que lui révèle l'observation des astres. A la même date aussi il est le spectateur de la violente lutte politique engagée par les nobles du royaume contre le vice-roi de Naples, comte d'Olivarès, au sujet de la fondation d'une banque privilégiée qu'ils estiment contraire à la liberté du commerce. Mais Campanella ne séjourne pas longtemps à Naples : l'état de sa santé l'inquiète, et pour la rétablir, il part pour la Calabre en juillet 1598[2].

1. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 81 ; — Amabile, *Cast.*, t. I, p. 104 et 105, note b ; — tome II, Doc. 153, p. 45-46 : lettre de Gaspard Schopp à Fabri du 17 mars 1609.

2. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 91-109. —

CHAPITRE II

Le complot de Calabre
(1599)

A Stilo, en 1598 et en 1599, un travail extraordinaire s'accomplit dans l'imagination de Campanella. — Songe-t-il encore à réaliser dans l'Eglise et par l'Eglise, avec l'appui des monarques catholiques, son idéal de religion naturelle ? Il semble qu'en 1599 il ait commencé la rédaction de la *Monarchia di Spagna*, livre dans lequel il proposait au roi d'Espagne de prendre en main la direction de la grande œuvre de l'unité chrétienne, mais cette proposition, que plus tard il allait considérer comme un moyen indirect de faire triompher ses vues politiques et religieuses, n'était vraisemblablement à cette date qu'une adroite précaution, prise pour endormir la vigilance et écarter les soupçons du gouverneur de la province, Don Alonso de Roxas, à qui le livre était dédié[1]. En tout cas, la conception de la religion qui est alors la sienne diffère singulièrement de l'orthodoxie catholique, jusqu'à se confondre avec le déisme le plus franchement naturaliste. Aussi n'est-ce pas en serviteur de l'Eglise que Campanella se présente, sinon dans ses prédications publiques, du moins dans ses conversations privées, aux moines et aux laïques assemblés pour l'entendre parler des prophéties, des signes apparus dans le ciel, et de tous les présages qui annoncent des bouleversements politiques imminents, la fusion des sectes et des royaumes, et le retour de l'humanité à la vie parfaite de l'âge d'or, par la vertu des dogmes simples et naturels de la foi

1. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 146-147 ; — t. II, p. 98. — Voir ci-après, Première Partie de notre livre, chapitre cinquième, III, en note, la fixation de la date de la *Monarchia di Spagna*.

primitive. Nouveau législateur, il vient, dit-il, libérer les peuples du joug tyrannique des usurpateurs politiques et religieux, et établir partout, par la mise en commun de toutes les richesses, le règne de la fraternité véritable. Nouveau Messie, plus grand que Jésus lui-même, il s'offre à révéler aux hommes d'abord le Dieu unique, immanent à l'univers, et dont la notion innée a été malheureusement faussée ou oblitérée dans leur esprit par les représentations mensongères et surajoutées du christianisme et des autres confessions, ensuite la vraie loi spirituelle qui, au lieu de rabaisser la nature comme abjecte et soumise à l'empire du péché et du démon, l'exaltera au contraire comme l'œuvre souverainement bonne d'un artiste divin, et favorisera, sous la seule réserve de l'obéissance à la règle sociale, le développement harmonieux de toutes les fonctions de l'esprit et du corps.

Arrière donc tous les symboles et tous les usages qui rappellent à l'homme la corruption de la nature, ou qui équivalent à attribuer à Dieu lui-même la condition de l'être fini et mortel ! Le crucifix n'est qu'un morceau de bois, et l'adoration de Jésus en croix un faux culte qui s'adresse à un pendu[1]. La condamnation de la chair est un préjugé. Dans un monde où partout éclatent les preuves de la sagesse souveraine du Créateur, il n'est pas une seule des opérations de l'homme, pas un seul de ses membres qui n'ait été destiné à une fin bonne et légitime. Dans la cité future, affranchie de la croyance au péché originel, aucune profession ne sera méprisée, parce qu'aucune fonction ne semblera honteuse, et l'instinct sexuel n'y connaîtra que la réglementation imposée par les besoins de la santé et par l'intérêt d'une procréation eugénique.

Quelle sera l'étendue du rôle joué dans cette nouvelle religion par les dogmes et les institutions du christianisme ? Elle restera considérable. Sans doute l'éclectisme religieux de Cam-

1. Voir les dépositions des témoins au procès d'hérésie, dans le « Sommario del processo », publié par Amabile, *Cong.*, t. III, Doc. 393, p. 423 et 433 (Cf. t. I, p. 166). Campanella, étant à Stilo, aurait dit à des religieux franciscains qui allaient à l'église : « Dove andate ? Andate ad adorare un appiccato ! » En outre il aurait déclaré que le crucifix était un « pezzo di legno », et que la croix « gli faceva mal'ombra ». —

panella estime, déjà à cette époque, comme il le dira lui-même plus tard, que « dans les sectes les plus méprisées, il y a des pensées admirables[1] ». Mais le christianisme, plus que toute autre confession, a eu des prophètes et des thaumaturges, experts dans l'art de la divination et des miracles. Jésus-Christ a été un grand homme de bien, un éminent législateur, un mage puissant et inspiré. Un rapprochement peut donc s'opérer entre les mystères catholiques d'une part, la magie et l'astrologie naturelle de l'autre. Jamais sans doute dans l'esprit de Campanella la confusion entre le surnaturel chrétien et les merveilles de l'occultisme ne fut aussi grande qu'à cette époque où parcourant la Calabre avec ses compagnons pour annoncer, avant l'embrasement du monde, l'avènement de la République nouvelle promise par Dieu à Sainte-Catherine et à Sainte-Brigitte, il enseignait en même temps qu'il n'y a rien de plus dans le miracle que l'action de la suggestion et de la volonté.

C'est donc tour à tour de la Sibylle et de l'Apocalypse, de Dante et de Tertullien, de Pétrarque et de Moïse, de Sénèque et de Savonarole, de Callimaque et de l'abbé Joachim, que Campanella se réclame dans ses prophéties. Ses propres observations lui ont montré dans les révolutions des astres d'inquiétantes anomalies, en même temps que de toutes parts apparaissaient sur la terre des prodiges significatifs. Des étoiles sortent de leurs orbites. Une grande conjonction est attendue pour le 24 décembre 1603. Le soleil s'est approché de la terre, qu'il veut consumer, jusqu'à une distance de 10.000 milles. Une échelle noire, surmontée d'un cyprès, a été vue dans le ciel. A Rome, le Tibre sort de son lit et inonde la ville et les campagnes. Un monstre est né à Crotone, et Babylone, en 1589, a donné le jour à l'Antéchrist. Tous ces faits, et en même temps les incursions perpétuelles des Turcs sur les côtes de Sicile et de tout le royaume de Naples, le déclin visible de la foi et de la charité, la prodigieuse pullulation des hérésies, annoncent par des signes indubitables la fin du cycle d'événements à la fois astronomiques et politiques à l'intérieur duquel

1. Lettre de Campanella à Peiresc du 17 juillet 1635, Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 311, p. 245.



était compris et circonscrit par le destin le développement historique du catholicisme. Un âge nouveau et un culte meilleur, les derniers avant l'embrasement de l'univers, vont lui succéder. L'an 1600 est un nœud des temps *(articulus temporum)*, à cause des nombres 9 et 7 (16=9+7) sous l'influence desquels périssent, suivant Platon, les empires et les républiques[1]. A la venue de l'âge d'or, qui doit précéder de longtemps la fin du monde, il importe donc de se préparer en organisant la Calabre d'abord suivant les principes de la nouvelle et véritable cité de Dieu, dont tous les peuples envieront le bonheur et la sainteté, et qui finira par attirer à elle l'humanité tout entière.

Seulement, pour réussir dans ce projet grandiose, il faut commencer par délivrer le pays de la domination espagnole. On le pourra avec l'aide des Turcs, et à condition que les nobles et le peuple se réunissent en armes, enflammés par la parole des moines. Aussi bien le moment est-il propice. Le royaume de Naples est en proie aux dissensions intestines, dans toutes les classes de la société. Les seigneurs sont mécontents du gouvernement du vice-roi. La papauté et les évêques sont en lutte ouverte avec lui pour des questions de juridiction, et les excommunications ne cessent de pleuvoir sur les magistrats et les fonctionnaires espagnols[2]. Le peuple est irrité des récentes mesures fiscales[3], et de la formidable inégalité des conditions. On compte à Naples 70.000 âmes, et c'est à peine si dans ce nombre il y a 10.000 ou 15.000 travailleurs qui s'épuisent et se tuent par un labeur au-dessus de leurs forces[4]. Que maintenant, au milieu de l'effroi qu'ont

1. Pour tout ce passage, voir Amabile, *Cong.*, t. I, p. 150-155.

2. *O. c.*, p. 116-123.

3. *O. c.*, p. 172. — Il s'agissait du recensement fiscal des « feux », décidé en 1598. Maurizio di Rinaldis rapporte que Campanella se servait de ce prétexte pour l'exciter, lui et les Calabrais, à la révolte : « ...Il me parla en outre du nouveau recensement, en me disant que l'on comptait les âmes de Dieu comme des bêtes brutes, et en me démontrant que ce recensement était une offense à Dieu » (« ...dicendomi di più della nova numeratione, et che erano le anime di Dio contate come animali bruti, mostrando che Dio si offendeva con detta numeratione, etc. » : *Depositio ultima Mauritii, Amabile, Cong*, t. III, doc. 244, p. 142).

4. *La Città del Sole*, ediz. D'Ancona, p. 256-257 ; — *Civitas Solis*, éd. de 1623, p .435 ; — éd. de 1637, p. 155.

suscité les tremblements de terre de Reggio et de Messine et l'apparition d'une comète, Campanella se présente, prophète de haute stature, et dont la tête étrange et hirsute[1], partagée en sept proéminences irrégulières[2], reflète les influx favorables de sept planètes ascendantes[3], qu'il se donne pour le thaumaturge ou le Messie, qui vient arracher le monde aux ténèbres de l'erreur et du vice, et l'on verra s'écrouler la puissance des tyrans, fondée sur l'inertie des âmes serves et l'assoupissement des consciences par des musiciens gagés : « Nous étions tous dans les ténèbres. Les uns étaient plongés dans le sommeil de l'ignorance, et des musiciens payés berçaient leur sommeil infâme. Les autres, qui veillaient, prenaient les honneurs, les biens, le sang, ou se faisaient les maris de tout sexe, et tournaient en dérision la foule des affligés. J'allumai un flambeau...[4] ».

La préparation du complot de Calabre commence en 1599 par des prédications de Campanella annonçant les prochains bouleversements du monde, et l'avènement de la République chrétienne promise à Sainte-Catherine et à Sainte-Brigitte. Mais le philosophe se garde d'exposer publiquement les principes

1. Il était « di statura alta, faccia pallida, pilo negro e denti rari ». (*Ragguaglio de' movimenti suscitati in Calabria*, Reggio, il 8 di ottobre 1599 ; — document publié par M. Kvačala : *Thomas Campanella und Ferdinand II*, Wien, 1908 : voir p. 29, au début du *Ragguaglio*). — Cf. Zavaronni, *Bibliotheca Calabra*, *Neapoli*, 1753, p. 126 : Fuit staturae procerae, optimique temperamenti. Caput habebat aesopium, peponis instar, variis segmentis distinctum, capillos hispidos, oculosque castaneos. — Sur les tremblements de terre et la comète, voir Amabile, *Cong.*, t. I, p. 152.

2. Zavaronni, *o. c.*, *loc. cit.* — De là le pseudonyme de Settimontano Squilla, sous lequel il publie en 1622 sa *Scelta d'alcune poesie filosofiche*. — Voir le « madrigale » 9, p. 138 des *Poesie*, ediz. Gentile : « Tre canzon, nate a un parto Da questa mia settimontana testa... »

3. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 165 ; — t. III, doc. 313, p. 265.

4. *Poesie*, ediz .Gentile, p. 119 :

« Stavamo tutti al buio. Altri sopiti
D'ignoranza nel sonno ; e i sonatori
Pagati raddolciro il sonno infame.
Altri vegghianti rapivan gli onori,
La robba, il sangue, o si facean mariti
D'ogni sesso, e schernian le genti grame.
Io accesi un lume... »

de sa religion nouvelle. Prudemment, il ne les communique tout d'abord qu'à un petit groupe d'amis : les moines et les laïques de son entourage immédiat. Seulement l'émotion causée par ses prophéties attire bientôt à ses sermons des auditeurs de plus en plus nombreux, appartenant à toutes les classes de la société. La vigueur entraînante de son éloquence qui commence par jeter le trouble dans les esprits, et qui finit par captiver l'âme, étend au loin sa réputation de prophète, et voici que de tous les bourgs et de toutes les villes de Calabre les paysans accourent pour l'entendre. Comme à un nouveau thaumaturge, ils s'adressent à lui pour obtenir leur propre guérison et celle de leurs animaux, et après l'avoir approché et consulté, ils s'en retournent en louant Dieu [1]. Ainsi s'assemblaient autour du magicien d'Agrigente [2], dont la mémoire était chère au philosophe de Stilo, les Siciliens du Ve siècle avant Jésus-Christ : « Amis, qui habitez sur les sommets de la grande ville au pied de laquelle coule l'Acragas, cœurs épris de bonnes œuvres, hôtes vénérables à qui le mal est inconnu, salut ! Moi qui ne suis plus un homme, mais un dieu, me voici ! Je marche parmi vous orné comme je dois l'être, la tête ceinte de bandelettes et de couronnes solennelles. Quand j'entre dans vos villes prospères, les hommes et les femmes me rendent honneur, et m'accompagnent en foule, me demandant la voie du salut, réclamant les uns des oracles, les autres des paroles qui adoucissent leurs maux et apaisent leurs douleurs... [3] ».

A partir du mois de juin 1599, les projets de Campanella se précisent, et le voilà qui parcourt la Calabre avec ses compagnons pour recruter des partisans [4].

Quelle dut être plus tard l'amertume de ses réflexions, lorsqu'il put mesurer la gravité des compromissions auxquelles l'homme d'action doit se prêter dès qu'il tente de réaliser pratiquement sa chimère ! Pour s'en rendre compte, il suffit de jeter un regard sur les singuliers personnages qu'il essaye

1. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 155-158. —

2. Nous devons ce rapprochement à M. Espinas.

3. Voir A. Espinas, p. 25 de sa préface à l'édition du livre VI de la *République de Platon*, Paris, F. Alcan, 1886.

4. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 179.

de convertir à la vraie et pure religion, et qui consentent à s'associer à son entreprise de fondation d'une république idéale. Bandits coupables de meurtres et d'incestes, réfugiés dans les couvents qui les protègent au nom de l'immunité ecclésiastique et vivent parfois du produit de leurs larcins, clercs mariés qui ont revêtu la robe de moine pour bénéficier de l'exemption d'impôt, proscrits qui à la suite de querelles de famille et de vengeances privées, ont fait défaut aux audiences des tribunaux, et, mis hors la loi par les magistrats, parcourent le pays en armes pour combattre les factions rivales et pour se défendre contre les argousins du vice-roi[1], moines dissolus qui aspirent à se libérer des contraintes de la morale chrétienne et applaudissent à la glorification de l'instinct sexuel[2], tels sont, si on fait abstraction de quelques pieux frères séduits par les idées et la parole du prophète, et des laïques patriotes révoltés contre les Espagnols, les principaux conjurés que Campanella doit catéchiser. Dans cette tâche, il est aidé surtout par son ami fra Dionisio Ponzio, religieux instruit et d'une grande éloquence, mais que n'effrayent ni les pires blasphèmes, ni les plus odieux sacrilèges, et qui depuis longtemps s'est affranchi de toute croyance aux dogmes catholiques, au point de confondre Dieu avec la nature.

Au-dessus de tous les conspirateurs se dresse pourtant la

1. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 116-133 ; — sur la participation des moines aux profits du brigandage, voir Amabile, *Cong.* t. II, p. 132.

2. L'auteur anonyme de la chronique datée du 8 octobre 1599 et publiée par M. Kvačala (*Thomas Campanella und Ferdinand II*, p. 32) attribue même aux conjurés le projet d'organisation d'un harem : « ...Entre autres propositions, Campanella établit que le péché de la chair n'était pas un péché, et c'est pourquoi il avait songé à enlever et à prendre pour femmes huit ou dix dames titrées des premières de la province, en tuant d'abord leurs maris, et à tenir un harem au château de Stilo désigné pour sa résidence, qu'il appelait la montagne du Styx... » (« Tra li altri stabilimenti persuase [Campanella] che il peccato della carne non fosse peccato, e perciò il Ado [inintelligible] haveva pensato pigliarsi per moglie otto o diece titolate delle prime della provincia, ammazzando prima lor mariti, e tener un seraglio nel Castello di Stilo designato per sua residenza, quale chiamava Mons Stigius »). — Sur les mœurs des moines et sur la morale sexuelle de Campanella, voir Amabile, *Cong.*, t. I, p. 113, 165, 218-219 ; — t. III, doc. 351, p. 330. doc. 354, p. 336 et doc. 393, p. 434 et 440.

figure énergique de Maurizio di Rinaldis, homme de naissance noble et possesseur d'une grande fortune, qui sans doute a sur la conscience une « vendetta » familiale, mais qui aspire sincèrement à délivrer son pays du joug abhorré de l'Espagne, et qui semble avoir été le véritable chef laïque de la conjuration[1]. C'est lui qui réunit des hommes d'armes, et de concert avec son ancien ennemi, Marcantonio Contestabile, prépare l'irruption de 200 conjurés dans la ville de Catanzaro, et l'attaque du château d'Arena. C'est lui aussi qui, le 7 juin, monte à bord d'une galère turque pour y signer l'accord par lequel Amurat Rays promet pour la première quinzaine de septembre l'intervention de la flotte et des troupes de débarquement de Scipion Cicala[2]. Vers la fin août, tout est prèt pour la révolte, et Campanella, dans un banquet tenu sur la montagne de Stilo (*monte pingue e di libertà*), peut enflammer les cœurs de ses compagnons en leur promettant une victoire prochaine, et le bonheur qui sera leur lot dans la cité parfaite que leurs efforts communs vont édifier[3].

Ces grands espoirs furent vite déçus. A la suite de deux dénonciations d'habitants de Catanzaro, et d'une enquête conduite par un envoyé spécial du vice-roi, Carlo Spinelli, venu en Calabre avec des troupes, des compagnons de Campanella sont arrêtés[3]. Le philosophe lui-même, qui avait fui vers la côte, en compagnie de Fra Domenico Petrolo, mais n'avait pu encore gagner le large, est livré avec son ami à la justice espagnole le 6 septembre 1599, et incarcéré à Squillace[5]. Le même sort allait échoir bientôt (le 28 et le 30 septembre) à fra Dionisio Ponzio et à Maurizio di Rinaldis qui tentèrent en

1. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 169 sqq. —
2. *O. c.*, p. 190, p. 198 sqq. —
3. *O. c.*, p. 216, et « Ragguaglio » (*Th. C. und Ferd. II*, p. 31). — Cete chronique (p. 32) rapporte que le vendredi 3 septembre eut lieu un banquet : « ...un pranso solenne di varie sorte di carne... nel quale il Campanella confortava, et animava tutti ad esser virili e concordi alla giornata già vicina ». (Un repas solennel composé de diverses sortes de viandes, et pendant lequel Campanella réconfortait ses compagnons et les encourageait tous à se montrer virils et unis pour la journée déjà proche). —
4. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 226 et 238-239.
5. *O. c.*, p. 272 sq. —

vain de s'enfuir par voie de mer, peut-être avec l'intention de rejoindre les Turcs[1]. Lorsque le 13 septembre les trente galères de Scipion Cicala apparaissent à la hauteur du cap de Stilo, elles envoient inutilement des signaux du côté de la terre : nul ne leur répond ; tous les conjurés sont en fuite, arrêtés, ou sur le point d'être découverts. Après une escarmouche sans importance avec les Espagnols, les cinq cents hommes débarqués sur l'ordre du chef turc regagnent leurs navires, qui s'éloignent des eaux italiennes après une courte démonstration faite sous les murs de Reggio et de Messine[2].

1. *O. c.*, p. 327, note d. — Fra Dionisio Ponzio réussit par la suite à s'évader de son cachot de Naples (le 16 octobre 1602), à s'embarquer sur une galère de la flotte de Cicala, et à gagner la Turquie, où il se fit musulman et tenta d'organiser un projet d'évasion de Campanella (Amabile, *Cast.*, t. I, p. 2-4).

2. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 304-306. — *Ragguaglio de' movimenti* (*Th. C. und Ferd. II*, p. 30-31). —

CHAPITRE III

Campanella dans sa prison de Naples (1599-1626)

Le 8 novembre 1599, Campanella est transféré à Naples, où il devait rester emprisonné jusqu'au 23 mai 1626. — Un double procès lui est alors intenté : le procès d'hérésie, devant un tribunal exclusivement religieux, le procès politique devant un tribunal mi-laïque, mi-ecclésiastique. Le premier procès est retardé par toutes sortes de causes[1] : conflits de juridiction habilement ou âprement entretenus par les représentants du Pape et du Saint-Office, et par les fonctionnaires du vice-roi, intrigues de religieux qui pour satisfaire des haines personnelles avaient conduit sans impartialité la première enquête en Calabre, scrupules honorables de l'un des juges, l'évèque de Termoli, devant l'invraisemblance de certaines charges[2], interrogatoires et informations supplémentaires nécessités par des incidents qui éclatent dans les cachots ou par des rétractations de témoins. Il ne se termine vraiment que le 8 janvier 1603, date à laquelle on lit à Campanella la sentence de la Sacrée Congrégation Cardinalice le condamnant à la réclusion perpétuelle et irrémissible dans les prisons du Saint-Office[3].

Campanella fut soumis quatre fois à la question, avec l'autorisation régulière de Rome. La première et la seconde fois, en février 1600, il subit le supplice du « polledro », pendant lequel il se laissa arracher des demi-aveux, mais seulement sur le complot politique, et en alléguant que la fondation de

1. Amabile, *Cong.*, t. II, p. 5, 8-10 et passim.
2. Sur ces scrupules, voir Amabile, *Cong.*, t. III, doc. 394, p. 448.
3. *O. c.*, t. II, p. 316-321 ; t. III, doc. 134, p. 75.

sa république était une entreprise subordonnée à l'accomplissement des présages et des prophéties[1]. La troisième fois, le 18 juillet de la même année, pendant qu'on lui appliquait la torture de la corde ou de l'estrapade, il se mit à prononcer des paroles incohérentes, feignant de ne pas comprendre les questions qui lui étaient posées[2]. Enfin, la quatrième fois, le 4 et le 5 juin 1601, résolu à ne pas se départir de l'attitude qu'il avait eu l'énergie de conserver pendant presque une année toutes les fois qu'il se trouvait en présence de ses juges ou de ses geôliers, il affronta avec courage, en continuant à simuler la folie, le terrible tourment de la « veglia », infligé pendant 36 heures, à quatre reprises différentes, et pendant lequel, d'après ses dires, il perdit deux livres de chair et vingt livres de sang[3]. C'est ainsi que malgré les informations précises qui avaient mis les inquisiteurs au courant de son véritable état mental, le philosophe put bénéficier de la jurisprudence du temps qui plaçait la torture au-dessus de toutes les autres preuves, en sorte que, reconnu officiellement fou, il échappa, conformément aux règles juridiques en vigueur dans le droit ecclésiastique, à la sentence de mort suspendue sur la tête des hérétiques relaps[4].

Quelle fut donc, après 1603, la cause de sa longue détention? D'abord il doit purger dans les cachots du Saint-Office la peine de l'emprisonnement perpétuel à laquelle il a été condamné. Ensuite son procès politique, qui au début de son incarcération a subi les mêmes retards que le procès d'hérésie, est par la suite ajourné, différé, et finalement oublié par les vice-rois et les nonces pontificaux qui se succèdent à Naples, et qui se soucient moins du sort de leur prisonnier que de la sauvegarde de leurs droits juridictionnels respectifs. C'est ainsi que Campanella, traité avec une rigueur ou une indulgence qui alternent irrégulièrement suivant le caractère des gens au pouvoir ou l'influence de ses protecteurs successifs, s'efforce en vain,

1. *O. c.*, t. II, p. 61 à 65. — La seconde application de cette torture ne fut, selon l'usage, qu'une simple formalité, destinée à la confirmation juridique des premiers aveux.

2. *O. c.*, p. 139-140.

3. *O. c.*, p. 217-224.

4. *O. c.*, p. 229-230.

pendant de longues années, d'obtenir l'expédition de sa cause, espérant que ses nouveaux écrits, favorables à l'Espagne et à la Papauté, lui vaudront un acquittement immédiat.

Jamais l'activité philosophique de Campanella ne fut plus féconde que pendant les 27 années de sa détention. Malgré les persécutions que lui attirent encore de nouvelles dénonciations et surtout les soupçons provoqués par ses livres et par ses lettres, il ne se lasse pas de remanier, de compléter, ou même de récrire en entier les ouvrages déjà rédigés avant son emprisonnement, et qui lui sont parfois dérobés ou confisqués ; il en commence et il en achève de nouveaux, de dimensions souvent considérables, comme la *Métaphysique* et les *Quaestiones Physiologicae*. Lorsque s'adoucit pour lui la rigueur de la captivité, il enseigne même sa doctrine à des disciples, comme ce Failla qui devait travailler à sa libération[1] ; il reçoit des visites d'hommes éminents, Allemands ou Italiens, attirés vers lui par la réputation que lui ont value en Europe tant ses premières publications que la riche correspondance qu'il entrétient avec des savants, des prélats, ou des princes de tous pays. Aux heures plus sombres du château Saint-Elme, au fond d'un cachot souterrain où le soleil ne pénètre jamais, il compose, pour raviver dans son cœur et dans son esprit la flamme de l'espoir, de l'optimisme religieux, et de la foi dans sa mission divine, des vers durs et concis où s'exprime toute la ferveur de sa passion ainsi que la farouche tension de son intelligence et de sa volonté vers une idée et une fin unique, dont aucune force au monde ne pourrait le détourner.

Quelle est cette idée, et quelle est cette fin ? Les mêmes qu'avant la révolte de Calabre. Rien d'essentiel n'est changé dans les conceptions et les projets du philosophe. Seulement c'est de la monarchie d'Espagne, des Habsbourg et de la Papauté, aidés de ses conseils, de son enseignement et de ses miracles, qu'il déclare maintenant attendre la réalisation de son rêve millénaire d'unité politique et d'établissement universel de la religion naturelle. Encore cette retouche de ses plans primitifs, inspirée manifestement par les besoins de son apologie personnelle, et par le désir d'obtenir sa grâce, con-

1. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 150-151.

corde-t-elle pleinement avec ses anciennes pensées de 1593-1595.

Pourtant, c'est surtout après la torture de la « veglia » que Campanella, sauvé par la simulation de folie du terrible danger qui le menaçait, ose affirmer à nouveau sans ambages la légitimité de ses conceptions religieuses, et entreprend audacieusement de persuader le Pape, les dignitaires de l'Eglise et les princes catholiques, de son éminente vocation de réformateur. La rédaction, ou tout au moins le remaniement de la *Monarchia di Spagna* pendant la seconde moitié de l'année 1600[1], était certes plus étroitement subordonné à son but de défense personnelle que la composition, commencée en 1602, de l'utopie hardie intitulée *La Città del Sole*, et qui n'est pas autre chose que la reproduction, légèrement édulcorée, des visions d'avenir qui avaient inspiré trois ans auparavant ses prédications et toute son action politique[2]. Sans doute ce n'est pas sous la même forme et dans les mêmes termes qu'en 1599 que Campanella, dans ses innombrables lettres au pape, aux cardinaux, au roi d'Espagne, à l'archiduc de Styrie, à Maximilien de Bavière, présente la mission qui lui a été confiée par Dieu : il n'est plus le législateur suprême du monde, il est seulement le prophète et le thaumaturge qui par d'étonnants miracles et par la puissance de la raison se fait fort de ranimer les dons endormis de l'Esprit-Saint, de convertir les hérétiques et les païens à la vraie foi en leur enseignant des dogmes naturels, et de ramener finalement tous les peuples, soumis à un monarque unique, dans le giron de l'Eglise chrétienne régénérée. Il faut le reconnaître pourtant : c'est non seulement sans basse flatterie, mais encore sur le ton de la confiance en soi et avec toute la superbe de l'homme supérieurement inspiré que jusqu'en 1618 Campanella, osant s'attaquer ouvertement aux abus de la religion catholique et vanter au contraire les miracles qu'il a accomplis en Calabre, supplie le Pape et les monarques de l'écouter, et de lui permettre de mener à bien la grande œuvre de réforme à laquelle le monde devra son salut. Tel est en effet le sens des paroles

1. Pour la fixation de la date de la *Monarchia di Spagna*, voir ci-après : Première Partie, Chapitre cinquième, III, en note.

2. Amabile, *Cong.*, t. II, p. 283 et 301.

qu'il prononce en octobre 1605 dans l'entrevue qu'il a demandée, pour expliquer sa pensée, au nonce Jacopo Aldobrandini et au commissaire du Saint-Office fra Deodato Gentile. Tel est le contenu de ses lettres du mois d'août 1606 au pape Paul V, aux cardinaux Farnèse et San-Giorgio, et encore de la lettre solennelle écrite en latin, qu'il adresse le 12 avril 1607, collectivement, au Souverain Pontife et aux cardinaux[1]. Tel est aussi, inséparablement lié, il est vrai, à ses fins d'apologie personnelle, de grâce et de libération, le but des trois mémoires qu'il envoie, le premier en 1609 au pape Paul V[2], le second[3] et le troisième[4] en 1611 au même pape et au roi d'Espagne. C'est pourquoi dans tous ces écrits Campanella ne se contente pas d'excuser sa tentative de Calabre en l'expliquant par un orgueil momentané qui l'a porté à abuser, pour son profit et pour sa gloire personnelle, des dons éminents que Dieu lui avait conférés ; il stigmatise, franchement ou avec des détours, les abus de l'Eglise, il déroule pompeusement la liste mirifique des services que seul il est soi-disant en mesure de rendre au christianisme et à la monarchie d'Espagne par sa doctrine, sa science inspirée et ses extraordinaires facultés de mage, d'astrologue et de philosophe ; enfin, il énumère, en les analysant, tous les livres qu'il a déjà rédigés où qu'il se propose d'écrire[5] pour démontrer l'accord profond du catholicisme avec la loi naturelle, seul moyen selon

1. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 16-27.

2. Ce mémorial de 1609, intitulé : *Memoriale et Promesse del Padre fra Tommaso Campanella al Imperatore et al Re per la sua debita Libertà*, a été publié en 1911 par M. J. Kvačala, d'après un manuscrit de la bibliothèque Vaticane, pages 9 à 17 de son livre : *Ueber die Genese der Schriften Thom. Campanellas*, Jurjew, 1911.

3. Ce mémorial, adressé au Pape en 1611, a été publié par Michele Baldacchini dans la seconde édition de sa biographie de Campanella, Napoli, 1847 et 1857, Appendice II, et par Alessandro d'Ancona, *Opere di Tommaso Campanella*, Torino. Cugini Pomba, 1854, vol. I, p. CCCXXX-CCCXXXVI. — Abréviation désormais usitée : *Opere*, ediz. D'Ancona.

4. Ce mémorial adressé au roi d'Espagne en 1611, et écrit en langue espagnole, a été publié par Eyssenhardt, *Mitteilungen aus der Stadtbibliothek*, Hamburg, 1885, II, S. 9 ff. —

5. C'est pourquoi les mémoires de 1609-1611 et les lettres de 1606-1607 (voir Kvačala, *Ueber die Genese*, p. 3, et tout le livre), sont, avec le mémorial de 1618, le *Syntagma de libris propriis*, publié par Naudé en

lui de restaurer dans le monde l'unité religieuse et politique des premiers âges.

En février 1603 se produit un événement tout fortuit dont les conséquences influèrent singulièrement sur l'attitude et sur la destinée de Campanella. Deux gentilshommes saxons : Jérôme Tucher et Christophe Pflug, qui visitaient Naples en compagnie du comte Jean de Nassau, sont incarcérés avec lui dans la même forteresse que le philosophe, par ordre de la justice espagnole qui croyait ce dernier seigneur fils ou neveu de Maurice de Nassau, un des chefs de la rébellion flamande contre la domination de l'Espagne. Or, Christophe Pflug était déjà en relations avec le fameux Gaspard Schopp, champion de la réaction catholique contre la Réforme, et qui s'efforçait à cette date de jouer un rôle important comme interprète de la pensée politique de la Papauté et comme agent de liaison entre le Vatican, la cour d'Autriche et les princes catholiques allemands. Tous deux d'autre part étaient liés d'amitié avec un autre gentilhomme saxon : Henri de Binau, dont le frère cadet Rodolphe avait pour gouverneur le juriste Tobias Adami. Enfin Gaspard Schopp connaissait Georges Fugger, le richissime banquier d'Augsbourg, conseiller et gentilhomme de chambre de l'empereur Rodolphe et de l'archiduc Ferdinand de Styrie [1]. Les relations nouées par Pflug (février-avril 1603) [2] avec Campanella, qui réussit à le convertir au catholicisme, eurent donc pour heureuse conséquence, quelques années plus tard, de procurer au philosophe d'abord de puissants protecteurs : Gaspard Schopp, Georges Fugger, et surtout Ferdinand de Styrie, ensuite un ami d'un rare dévouement, qui devint l'éditeur de ses œuvres : Tobias Adami.

A partir de février 1607, c'est Gaspard Schopp qui se charge d'attirer l'attention du Pape, des cardinaux, du roi d'Espagne, et des princes allemands, sur la situation de Campanella et sur la haute mission qu'il s'attribue. C'est lui qui reçoit,

1642, et l' « *Index* » de Gaffarel (1632), reproduit à la fin de la *Philosophia rationalis* (1638), les meilleures sources à utiliser pour déterminer le nombre, les dates, et les circonstances de rédaction des ouvrages de Campanella.

1. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 33-40 ; — t. I, p. 70-71, note a.

2. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 36 ; — *Cong.*, t. II, p. 346 sqq. —

pour les leur transmettre, les lettres de 1606-1607 et les mémoires de 1609-1611 dont nous avons plus haut indiqué le contenu[1]. Enfin, jusqu'à la visite de Tobias Adami qui a lieu en 1613, c'est à lui que le philosophe fait parvenir les ouvrages qu'il a rédigés, et qui doivent lui concilier la faveur des monarques et de la Papauté en les persuadant de son innocence, de la supériorité de ses lumières, et de l'authenticité de sa vocation religieuse[2].

Par Gaspard Schopp, voilà donc Campanella officiellement enrôlé dans le parti de la réaction catholique et de la Contre-Réforme. Déjà en 1605 il avait remanié les *Discorsi universali del Governo ecclesiastico* et écrit la *Monarchia Messiae*, ouvrages dans lesquels il exposait les principes d'une politique plus exagérément théocratique que celle de Bellarmin lui-même. En 1606, à l'occasion de la lutte engagée contre Venise par le pape Paul V, il avait écrit les *Antiveneti* où il avait pris position contre la politique de fra Paolo Sarpi, et adopté le ton prophétique pour lancer contre la République rebelle les plus terribles imprécations[3]. La même année et en 1607, il avait, dans sa *Recognitio verae Religionis* (devenue l'*Atheismus triumphatus)*, expliqué d'une manière très complète son idée de la religion naturelle et démontré l'entière conformité de la loi du Christ aux enseignements de la raison. Dès 1607, il peut donc confier à Schopp les manuscrits de tous ces ouvrages auxquels il ajoute les livres de même tendance, composés avant 1599 à Padoue et à Rome, plus les *Physiologica* et les *Ethica* remaniés en 1601, la *Cité du Soleil*, le *De sensu rerum et magia* écrit en 1604, et, bien entendu, la *Monarchia di Spagna*. Plus tard, en 1611, il devait encore lui envoyer la *Métaphysique*, commencée en 1602-1603, et récrite en entier en 1609-1610.

1. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 41-51.
2. *O. c.*, p. 57, p. 125-126, p. 41-51.
3. Le « Lamento » contre Venise, qui faisait partie du premier livre des « *Antiveneti* », a été publié par M. Edmondo Solmi, dans son édition de *La Città del Sole*, Modena, 1904, doc. II, p. 51 à 58, par M. J. Kvačala dans ses *Neue Nachträge zu der Abhandlung : Ueber die Genese der Schriften Thom. Campanellas*, Jurjew, 1913, s. XVIII-XXIV, et enfin par M. Giovanni Gentile, dans son édition des *Poesie* de Campanella, Bari, 1915, p. 251-254. —

Quels furent pour Campanella les résultats de l'intervention de Gaspard Schopp et de Georges Fugger ? Amabile a montré que la venue du premier à Naples le 17 avril 1607[1] n'avait nullement pour but de négocier au nom du pape Paul V la libération du philosophe par une entente avec les autorités espagnoles[2]. Néanmoins les démarches de ses protecteurs ne lui furent pas inutiles. Sollicité par eux, l'archiduc Ferdinand de Styrie, qui devint plus tard empereur d'Allemagne sous le nom de Ferdinand II, intervint trois fois en sa faveur par des lettres adressées au vice-roi de Naples ; dans la seconde de ces lettres, écrite le 3 octobre 1608, il demanda même très nettement la libération de Campanella, et si le comte de Bénévent lui refusa cette grâce, au moins donna-t-il à deux reprises l'ordre d'avoir des égards pour le philosophe, de le transférer dans une prison moins dure et soumise à un régime de surveillance moins rigoureux, et de lui accorder toutes les facilités nécessaires pour lire et pour composer ses œuvres. Tels étaient en effet les désirs exprimés par l'archiduc Ferdinand dans ses deux autres lettres de janvier 1608 et du 10 mai 1609[3].

Pourquoi la mission de Schopp n'a-t-elle finalement abouti qu'à ce demi-succès ? La raison n'en est pas seulement, comme l'a soutenu Amabile, l'indifférence que ce dernier, à l'exemple de Georges Fugger et de leur ami commun le naturaliste

1. Il y resta jusqu'au 17 mai et ne put voir Campanella. —

2. Campanella l'affirme pourtant dans le « *Syntagma de libris propriis* », cap. I, art. III (voir à ce sujet Amabile, *Cast.*, t. I, p. 40) et dans le *Reminiscentur* : « Oraculum vicarii tui Domini papae revocans in memoriam, qui dixit quando primos liberatores misisti ad me, cum intercederent apud ipsum pro me : Dicite fratri huic, — pro cujus libertate negotianda vobis facultatem facio, — ut in posterum talenta a Deo sibi tradita melius expendat, quam hactenus factum est ». (Extrait du *Reminiscentur* publié par M. Kvačala, *Th. Camp. und Ferd. II*, p. 34). — Mais cette affirmation de Campanella se rattache au système de feinte que toute sa vie il employa pour faire croire à la bienveillance des Papes à son égard. —

3. Sur ces interventions, voir J. Kvačala, *Th. Campanella und Ferdinand II*, Wien, 1908. L'auteur y reproduit (p 39-42) les documents publiés par Amabile. — Voir Amabile, *Cast.*, t. I, p. 84, 93-94, 103, 121-122 ; tome II, doc. 118, p. 33, doc. 120, p. 33, doc. 141, p. 40, doc. 158, p. 48.

Giovanni Fabri, avait fini par témoigner au philosophe après lui avoir arraché, pour les utiliser dans ses entreprises ou ses polémiques personnelles, tous les livres, et tous les secrets de magie et d'astrologie qu'il pouvait obtenir de lui[1]. Il faut reconnaître en effet que l'attitude de Messie et de prophète adoptée par Campanella, ses promesses fabuleuses de miracles, ses plaintes contre la corruption de l'Eglise, et l'opiniâtreté avec laquelle il prétendait justifier les actions et les doctrines pour lesquelles il avait été condamné, rendaient singulièrement délicate et compromettante la mission d'intervenir en sa faveur, surtout auprès du Pape, et cela au moment même où les propos tenus à Prague par Giovanni Battista Clario, l'ancien compagnon de geôle du philosophe, et répétés à la cour de l'empereur Rodolphe et à celles des archiducs, faisaient connaître aux princes et aux prélats sollicités par Fugger et par Schopp les véritables pensées du révolté de Calabre, législateur du monde, supérieur au Christ par ses planètes ascendantes[2]. Bref, le passé du prisonnier pesait lourdement sur lui, et son présent ne rassurait guère plus sur la sincérité de ses sentiments orthodoxes : ne déclarait-il pas dans son mémorial de 1611, adressé au roi d'Espagne, que sa doctrine était diabolique, et que s'il était libéré, il révolutionnerait le monde[3] ?

Pour obtenir sa grâce, Campanella devra donc, comme Schopp le lui conseille, peut-être de la part même de Paul V, employer son talent et ses dons à des entreprises plus raisonnables[4]. Il devra s'abstenir de faire des promesses qui le

1. Amabile, *Cast.*, t. I, pages 75-103 et passim ; cette opinion de Luigi Amabile a été réfutée par M. Kvačala, *o. c.*, p. 16, et par M. Giovanni Gentile, *Le varie redazioni del De sensu rerum*, Napoli, 1906.

2. Schopp écrit à Fabri le 17 mars 1609 : « Ipsi Squillae [surnom de Campanella] amici negant tutum esse libertatem ei concedi : cum adeo insaniae processisse, ut se a Deo novum orbis legislatorem electum putet, neque Christum ipsum sibi postponere formidet, quod Christus quinque tantum planetas in ascendente habuerit, ipse sex habeat. Haec, ab ipsis ejus amicis in Principum aulis jactata, dici non potest quam Principum animos ab eo alienent (Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 153, p. 45-46 ; — t. I, p. 104 et 105, note b ; — Kvačala, *o. c.*, p. 41). —

3. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 143-144. —

4. Voir l'extrait du *Reminiscentur* cité plus haut en note, Kvačala, *o. c.*, p. 34.

ridiculisent, et adopter désormais dans ses lettres non plus le ton impératif du prophète et du réformateur inspiré, mais celui du pécheur repenti qui s'humilie et qui demande son pardon[1]. Telle est bien, en effet, l'attitude à laquelle il se résout à partir de 1617-1618, comme en témoignent, nous le verrons, un nouveau mémorial adressé au pape Paul V et la dédicace du *Reminiscentur*.

Dans l'intervalle qui s'écoule entre 1609 et 1618 se placent deux événements importants de la vie de Campanella. Le premier est, en 1613, la visite de Tobias Adami qui, avec son élève Rodolphe de Binau, vient à Naples où il fait un séjour de 8 mois[2]. Le second est la rédaction, en 1616, de l'*Apologia pro Galilaeo*, qui fait suite aux relations nouées par correspondance avec Galilée à partir de 1611[3]. Nous relaterons plus loin d'une manière détaillée le second de ces deux faits[4]. La conséquence du premier fut, quelques années plus tard, l'extension rapide en Europe de la réputation de Campanella. En quittant Naples en effet, au mois d'octobre 1613, Tobias Adami emporte, pour les confier à l'imprimeur, les principaux ouvrages du philosophe, dont il publie par la suite la plus grande partie. Le *Résumé de Physiologie* paraît le premier, en 1617, sous le titre : *Prodomus Philosophiae instaurandae*. Ensuite viennent *La Monarchie d'Espagne*, traduite en allemand par Besold (1620) et le *De sensu rerum et magia* (1620). Puis c'est le tour des poésies : *Scelta d'alcune poesie filosofiche* (1622) et de l'*Apologia pro Galilaeo* (1622), envoyée en Allemagne par les soins d'un ami de Campanella.

1. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 53, 89.

2. *O. c.*, p. 153 sqq. — Notons ici que l'entrevue avec le luthérien Tobias Adami et les relations nouées avec lui ont été pour Campanella l'occasion de reprendre sa polémique contre les protestants. Pendant le séjour d'Adami à Naples, le philosophe écrit son *Epistola antilutherana* (remaniement du dialogue de 1595) et il lui en confie le manuscrit à son départ. Plus tard (1618-1619), pour répondre à ses objections, il écrit les *Responsiones ab objectiones T. A. viri clarissimi super Epistola antilutherana* qu'il devait par la suite insérer dans la première partie du premier volume du *Reminiscentur* (Voir Amabile, *Cast.*, t. I, p. 160). —

3. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 182, 191, 223.

4. Voir ci-après : Cinquième Partie, Chapitre premier, II.

Enfin, en 1623, sont publiées la *Realis Philosophia epilogistica* et la *Civitas Solis*[1]. C'est ainsi que grâce aux efforts persévérants tentés par son meilleur ami pour faire connaître son nom et ses œuvres, se tisse peu à peu autour du philosophe un réseau toujours plus vaste de relations et d'amitiés.

En 1618, Campanella a achevé le grand ouvrage intitulé : *Quod Reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae*, qu'il considère comme l' « epitome », le « colophon », et le couronnement de son œuvre[2]. Pour suivre le conseil de Schopp, interprète, dit-il, de la pensée de Paul V, il a placé depuis quelque temps au premier rang de ses préoccupations l'organisation des missions, et dans un mémorial adressé au Pape en 1618 comme dans la dédicace même du livre, il peut présenter ses nouvelles méditations sur ce sujet comme le fruit de dix-neuf années de repentir[3]. C'est donc pour racheter sa faute, et pour ramener à Dieu autant d'âmes qu'il en a détournées de la vraie foi, que Campanella déclare avoir écrit le *Reminiscentur*. Aussi se garde-t-il bien, dans son nouveau mémorial, de reprendre toute la kyrielle des miraculeuses promesses par laquelle son orgueil naïf avait tenté auparavant de persuader le Pape et les cardinaux de sa vocation de prophète. Le ton adopté est plus humble, et le philosophe passe plus rapidement que dans les mémoires et les lettres antérieures sur les écrits qu'il a rédigés, et dont le contenu doctrinal est souvent étranger ou même opposé aux fins orthodoxes qu'il affirme maintenant être les siennes[4]. — Sa conversion serait-elle sincère ? Plus que suspect semble au contraire un aveu qu'a déterminé l'insuccès de ses premières démarches. De plus le *Reminiscentur*, dont la première partie comprend l'exposition d'un projet de concile général destiné à réaliser l'unité de la foi, et ensuite quatre messages adressés aux nations chrétiennes (y compris les peuples hérétiques et schismatiques), aux

1. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 154-162. —
2. Kvačala, *Ueber die Genese*, p. 33 ; — Amabile, *Cast.*, t. I, p. 199. —
3. Ce mémorial de 1618, rédigé en langue italienne, a été publié par Eyssenhardt, *Mitteilungen aus der Stadtbibliothek*, Hamburg, 1887 IV, s. 41 ff. —
4. Kvačala, *o. c.*, p. 7, 8, 32-34. —

païens, aux juifs et aux mahométans, devait être constitué dans la seconde partie par la réunion de trois ouvrages antérieurement composés : la *Recognitio verae religionis* (*Atheismus triumphatus*), les *Articuli prophetales*, et la *Monarchia Messiae*[1]. Or, dans ces trois livres, et plus particulièrement dans l'*Atheismus triumphatus*, le philosophe reproduit exactement, avec quelques atténuations et quelques réticences, les visions d'avenir et la conception de la religion naturelle qui avaient inspiré son entreprise de 1599.

En 1621, l'élévation de Grégoire XV au trône pontifical vient accroître les espoirs que Campanella fondait sur son grand ouvrage. Son disciple Failla, qui est maintenant à Rome, s'en sert pour intéresser à sa cause le cardinal Ludovisi, Secrétaire d'Etat, Mgr Innocenzio Massimi, évêque de Bertinoro et nonce pontifical à Madrid, et enfin le nouveau pape lui-même qui s'occupe activement de l'œuvre des missions[2]. Il semble même que l'idée d'instituer une Congrégation de la Propagation de la Foi, réalisée par Grégoire XV en 1622, lui ait été suggérée par Campanella lui-même, autant que par les prédications du capucin fra Girolamo da Narni. C'est là du moins une conjecture de M. Kvačala, fondée sur la triple dédicace à Paul V, Grégoire XV et Urbain VIII, que le philosophe inséra plus tard à Rome dans le manuscrit du *Reminiscentur* destiné à l'impression, et dans lequel il affirma avoir offert son livre comme un commentaire à l'usage de la congrégation « De propagandâ fide »[3].

Comment expliquer dans cette hypothèse que le prisonnier, associé à la fondation d'une grande œuvre catholique, ne soit pas rentré rapidement en faveur auprès de la Papauté et des grands dignitaires de l'Eglise ? Felice Tocco l'a noté justement : l'année même de cette fondation, paraît à Francfort l'*Apologia pro Galilaeo*, qui se répand immédiatement en Italie, en violation du décret rendu en 1616 contre l'astrono-

1. *O. c.*, p. 33. —
2. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 216-219.
3. Cette dédicace a été publiée par M. Kvačala dans : *Thomas Campanella, ein Reformer der ausgehenden Renaissance*, Berlin, 1909. — Beilage, s. 152 ; — voir p. 617-618 la communication de Felice Tocco, citée dans la note suivante.

mie de Copernic[1]. On devine les ressentiments du Pape et du Saint-Office. Ils se manifestent en 1623 par la confiscation et la prohibition, en vertu d'un décret du maître du Sacré-Palais, de toutes les œuvres manuscrites de Campanella : l'*Atheismus triumphatus*, les *Quaestiones*, et justement le *Reminiscentur*.

Les dispositions du pape Urbain VIII et de son entourage furent-elles meilleures à l'égard du philosophe ? Le contraire semble prouvé par l'échec complet, en 1624, d'une démarche tentée en sa faveur par Gaspard Schopp auprès du cardinal Francesco Barberini[2]. C'est d'ailleurs que pour Campanella devait venir le salut. Le crédit dont jouissait auprès d'Olivarès son protecteur Mgr Innocenzio Massimi, et peut-être aussi, jointes aux recommandations de ce dernier, celles des cardinaux Ludovisi et Trexo y Paniaque, telles sont les influences dont le prisonnier bénéficia et auxquelles il fut redevable de sa libération. C'est par ces influences en effet que s'explique la décision prise à Madrid en septembre 1625 par le Conseil d'Italie de tenir compte de la demande d'élargissement que le philosophe avait adressée au roi, et qui était appuyée par un mémoire du Père Provincial et des Dominicains de la province de Calabre. Cette décision aboutit bientôt à une lettre royale enjoignant au vice-roi de Naples de faire à ce sujet ce qui lui paraîtrait juste, en sorte qu'après avis favorable du conseil collatéral, le duc d'Albe se résolut, le 15 mai 1626, à donner l'ordre de mettre Campanella en liberté sous caution, en lui assignant comme résidence le couvent de San-Domenico. — Le 23 du même mois, le prisonnier sortait de son cachot[3].

Il ne devait pas jouir longtemps de la liberté reconquise. Aussitôt connue la nouvelle de son élargisement, le représentant du Pape à Naples en réfère au cardinal Antonio Barberini qui ordonne au nonce Diaz de s'assurer de la personne de

1. Felice Tocco, *Le pubblicazioni del Prof. Kvačala sul Campanella*, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche*, *Serie 5a*, vol. XVIII, 1909, p. 617-618. — Abréviation usitée désormais : Tocco, *Pubblicazioni*. —

2. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 231.

3. *O. c.*, p. 248-249, 255-259. —

Campanella, jugée dangereuse, et de l'envoyer sous bonne garde à Rome à la première occasion[1]. Le résultat est que le 8 juillet 1626 le philosophe échange sa prison de Naples contre celle de l'Inquisition de Rome. Il est vrai qu'à partir de juillet ou d'août 1628, il fut autorisé à habiter dans le palais du Saint-Office « loco carceris »[2]. — Mais ce n'est que le 6 avril 1629 qu'il fut définitivement gracié et laissé en complète liberté. A cela se borna la prétendue bienveillance d'Urbain VIII à son égard[3], péniblement gagnée du reste par Campanella après son arrivée à Rome, et en outre, comme nous allons le voir, rapidement perdue.

1. *O. c.*, p. 260-261 ; — t. II, doc. 99 à 106, p. 23-24.

2. *O. c.*, t. I, p. 266-268.

3. On voit ici ce qu'il faut penser des renseignements historiques fournis sur Campanella par M. Adam dans sa biographie de Descartes : *Descartes, sa vie et ses œuvres, étude historique*, tome XII de la grande édition Adam et Tannery des œuvres de Descartes, p. 65 et note b : « D'autre part cependant, le pape Urbain VIII allait demander au roi d'Espagne l'élargissement d'un philosophe, le moine dominicain Campanella, emprisonné depuis vingt-sept ans... Campanella sortit de prison le 15 mai 1626. Il le devait surtout à Naudé, qui avait insisté auprès du pape, et ne manqua pas de l'en remercier. » — Il n'y a rien de vrai dans ces assertions : en fait Campanella n'entre en relations avec Gabriel Naudé qu'à partir du printemps de 1631, c'est-à-dire à une date où il est libéré non seulement de sa prison de Naples, mais encore de sa prison plus douce du Saint-Office de Rome. En outre le pape Urbain VIII n'a été pour rien dans la première de ces deux libérations, et aucune raison historique ou psychologique ne permettait d'attribuer à Gabriel Naudé une semblable influence sur les décision du Souverain Pontife. — M. Adam, qui à propos de lá brouille de Campanella avec ce savant cite les fascicules de Tamizey de Larroque sur les *Correspondants de Peiresc*, aurait pu apprendre de cet érudit que « nos dictionnaires citent sur Campanella des travaux arriérés et insignifiants et omettent ceux d'Amabile ». (Philippe Tamizey de Larroque, *Les corespondants de Peiresc, Jean et Pierre Bourdelot, Lettres inédites*, Paris, Armand Colin, 1897 ; — note 8 de la page 17).

CHAPITRE IV

Campanella à Rome (1626-1634) et à Paris (1634-1639)

Le séjour de Campanella à Rome représente dans sa vie le moment où, se croyant bien près de réaliser son idéal de réformateur de l'Eglise et d'organisateur des missions destinées à propager partout la religion naturelle, il voit peu à peu s'écrouler tous ses espoirs, et finalement, au lieu d'enregistrer les résultats féconds de son activité antérieure, doit se consumer dans une lutte ingrate, perpétuelle et sans succès, non pas même pour faire reconnaître sa vocation et employer son zèle, mais simplement pour prouver son orthodoxie et pour défendre sa liberté de penser et d'écrire.

Pendant quelque temps cependant le philosophe, prompt à s'illusionner, dut éprouver la joie du triomphe. Il a gagné la faveur d'Urbain VIII tant par les commentaires flatteurs rédigés sur ses poésies que par l'astrologie et par les pratiques qu'il lui a apprises pour conjurer le destin astral. Et maintenant, mis en liberté, gracié définitivement, et rentré en possession de ses manuscrits du *Reminiscentur* et de l'*Atheismus triumphatus*, il fait lever les censures prononcées contre ces deux ouvrages et obtient pour les imprimer toutes les approbations théologiques nécessaires [1]. Bien plus, il influe maintenant sur les conseils du Pape, comme l'affirment les *Avvisi di Roma* qui attribuent à cette influence plusieurs mesures d'Urbain VIII, notamment le lancement de la bulle « *Inscrutabilis* » dirigée contre l'astrologie judiciaire, et dont le motif occasionnel avait été l'insistance des astrologues à

1. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 300, 326, 336, 335, 372-373.

annoncer sa mort prochaine[1]. Le philosophe donc, malgré un premier échec, ne désespère pas de jouer un rôle des plus importants dans l'Eglise en se faisant attribuer les fonctions de « Qualificateur » ou de « Consulteur » du Saint-Office[2], qui lui permettraient d'exercer un droit de contrôle sur la pensée et sur le dogme, et peut-être d'assurer le succès de ses idées sur la liberté de la spéculation scientifique. En attendant, il a obtenu une église, et un local, dans lequel il entreprend d'installer un de ces séminaires de missionnaires[3] que dans le *Reminiscentur* il a proposé à la Papauté de lancer à travers le monde, armés de sa doctrine de religion naturelle, pour réconcilier au sein de l'Eglise universelle les catholiques, les hérétiques, les païens, les mahométans, et les israélites. Pensionné par le Pape, avec lequel il reste en bons rapports jusqu'en 1631, il s'efforce dans plussieurs petits écrits d'occasion de lui faire accepter ses idées sur des points de théologie, de discipline et de politique[4].

Cette période d'influence et de grands espoirs dure malheureusemnt bien peu de temps. Les théologiens officiels, notamment le père Niccolò Ridolfi, général des Dominicains, et le maître du Sacré-Palais : le père Niccolò Riccardi, surnommé le père Mostro, se défient des nouveautés introduites dans la philosophie et dans la religion par Campanella, et à aucun moment ils ne désarment. Déjà en 1628 le philosophe avait dû consacrer un ouvrage spécial à la réfutation des censures prononcées par le père Mostro contre le *De sensu rerum*[5]. En 1631, il se voit confisquer par le même théologien et placer sous séquestre les exemplaires déjà imprimés de l'*Atheismus triumphatus*, livre régulièrement approuvé et publié[6]. De plus, ayant écrit en 1629 le *De gentilismo non retinendo* dont le but était de substituer la philosophie de Télésio, de Platon et des stoïciens, à la doctrine scolastique, comme base de l'apologétique chrétienne, il reçoit l'ordre de s'abstenir

1. *O. c.*, p. 281, 371, p. 347-349, p. 386, 398, 406. —
2. *O. c.*, p. 342-343.
3. *O. c.*, p. 362.
4. *O. c.*, p. 354, 371, 377, 411.
5. *O. c.*, p. 302.
6. *O. c.*, p. 414 sqq.

d'enseigner le thomisme[1]. Ainsi atteint dans ses œuvres vives, le vaste édifice de ses projets d'éducation et de propagande s'écroule ou menace sérieusement ruine.

Jamais à vrai dire, à Naples même, du moins entre 1617 et 1626, la liberté de penser et d'écrire de Campanella n'avait été aussi réduite[2]. Le *Reminiscentur*, dont l'approbation a été obtenue à grand'peine, est retenu par le père Mostro, sous prétexte que le contenu en déplairait aux princes laïques[3]. Campanella en outre doit désavouer celles de ses œuvres qui n'ont pas été imprimées ou approuvées à Rome[4]. Enfin, en septembre 1632, il se compromet définivement en s'offrant à prendre la défense de Galilée, enveloppé dans les persécutions que l'esprit borné et autoritaire des théologiens du Saint-Office déchaînait contre les savants indépendants[5]. Le résultat de cette généreuse imprudence, c'est en effet contre le philosophe le redoublement des suscipions et des tracasseries. Non seulement on ne lève pas, comme il le demande, le séquestre de l'*Atheismus triumphatus*, mais on refuse de lui restituer le *Reminiscentur* et on frappe en outre d'une prohibition de la vente de la *Monarchia Messiae* imprimée à Jési en 1633 : plus exactement, le père Mostro interdit la délivrance du « publicetur » pour ce livre dont il avait fait un éloge emphatique au temps (1629) où Campanella jouissait encore de la faveur d'Urbain VIII[6].

La vie du philosophe à Rome est donc marquée de 1630-1631 à 1634 par la constante diminution de son crédit dans l'Eglise. En revanche sa réputation philosophique se répand de plus en plus dans le milieu des savants, des érudits et des penseurs indépendants, en France plus encore qu'en Italie. La cause en est d'abord l'amitié qu'il a nouée avec Gabriel Naudé dès le printemps de 1631 dans le salon de René Marescot, secrétaire de l'ambassade de France. Par Naudé en effet,

1. *O. c.*, p. 408.
2. *O. c.*, p. 406.
3. *O. c.*, p. 434.
4. *O. c.*, p. 435-436.
5. *O. c.*, p. 456-483. — Nous donnons plus loin tous les détails nécessaires sur cette intervention de Campanella en faveur de Galilée. Voir ci-après : Cinquième Partie, Chapitre premier, II. —
6. *O. c.*, p. 509-510.

qui est alors bibliothécaire du nonce en France : Guidi di Bagno, Campanella entre en relations de correspondance avec Gassendi et Claude Fabry de Peiresc, dont l'amitié n'allait pas tarder à lui être précieuse, et ces relations, en attirant sur lui l'attention du public lettré, lui procurent des amis ou des admirateurs tels que les libraires Pierre et Jacques Dupuy, Elie Diodati, La Mothe Le Vayer, et le Père Mersenne, qui le connaissait déjà par ses ouvrages depuis 1622[1].

Une autre cause du reste contribuait à accroître en France la célébrité de son nom. Depuis qu'il était à Rome, Campanella, qui avait intérêt à flatter les sentiments hispanophobes du pape Urbain VIII, avait compris en outre que pour son projet de réunion des nations et des religions en un seul faisceau, le bras d'un Philippe IV était décidément un bras trop débile. Maintes fois aussi, pendant la guerre de Trente ans, il voyait chanceler la fortune du Habsbourg. C'est donc maintenant l'étoile de la France qui lui semblait resplendir dans tout son éclat, sous le gouvernement de Richelieu. Aussi est-ce au roi Très-Chrétien destructeur des « nids et refuges » des protestants de La Rochelle[2], que désormais il veut confier la direction de l'entreprise sociale et religieuse auparavant définie dans la *Monarchia di Spagna*. Cette évolution politique, commencée depuis longtemps, est visible dans le *Discorso politico circa li rumori passati di Francia*[3] (1634), et elle allait s'affirmer davantage encore après son départ de Rome, dans la composition des *Aforismi politici per le presenti necessità di Francia* (1635), pour aboutir finalement à la rédaction de la *Comparsa Regia di Luigi XIII* et des *Monar-*

1. *O. c.*, p. 426-427-441-451, 504 sqq. — Mersenne expose les idées philosophiques de Campanella dans ses *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiæ Parisiorum, 1623, préface et col. 939 à 942, 130-131, 707, 1164.

2. Il écrit en décembre 1628 une *Orazione per la presa de la Roccella* (Amabile, *Cast.*, t. I, p. 302). —

3. La date de rédaction de cet ouvrage n'est pas 1632, comme le croyait Amabile (*Cast.*, t. I, p. 453-55), mais 1634, ou au plus tôt 1633 : un manuscrit de la Bibliothèque Royale de Berlin (Ms. ital., fol. 24, f. 681) décrit par M. Kvačala (*Ueber die Genese, Nachtrag*, s. VIII) porte en effet le titre suivant : *Dialogo Politico Sopra i Rumori di Francia tra il Re, la Madre, et il fratello, l'anni* 1631, 1632, 1633. Le Père Joseph lut l'ouvrage et Campanella lui en écrivit (Amabile, *Cast.*, t. I, p. 501).

chie delle Nazioni (1635), dernier discours politique dans lequel le philosophe transfère définitivement au Roi Très-Chrétien le sceptre de la monarchie universelle[1].

Quelle fut pour Campanella la conséquence pratique de cette nouvelle attitude ? Ses relations avec les Français de Rome, et plus particulièrement avec les ambassadeurs, De Brassac, François de Noailles, et le caractère franchement hispanophobe de ses nouvelles opinions politiques[2], exprimées souvent sans prudence et sans réserve aucune, étaient autant de nouveaux motifs de défiance ou de haine qui en s'ajoutant à plusieurs autres, tels que l'étrangeté des doctrines qu'il persistait à faire passer pour orthodoxes, et la vigueur avec laquelle il savait répondre aux attaques de ses ennemis, devaient contribuer à rendre bientôt intenable sa position vis-à-vis des représentants de l'Espagne à Rome, du cardinal Francesco Barberini, Secrétaire d'Etat et chef du parti espagnol à la cour pontificale, et même vis-à-vis du Père Mostro et du pape Urbain VIII. Or en 1634 un événement d'une réelle gravité vient soudainement mettre le feu aux poudres. Au mois d'avril, le viceroi de Naples, Monterey, inculpe Campanella et sa famille de participation à un complot tenté contre les autorités espagnoles de cette ville par un de ses disciples : Tommaso Pignatelli, et il essaye d'obtenir du Vatican son extradition. Sa demande n'est pas acceptée, et Pignatelli, qui avait d'abord dénoncé son maître, se rétracte avant de mourir[3]. Toutefois Campanella comprend que les dispositions du Secrétaire d'Etat à son égard ne sont qu'à demi rassurantes ,et redoutant de nouvelles poursuites des Espagnols qui persistent à l'accuser, il se réfugie chez l'ambassadeur de France, comte de Noailles. Celui-ci essaye alors, mais en vain, d'obtenir d'Urbain VIII la promesse formelle de protéger le philosophe : le Pape, après avoir engagé sa parole, s'empresse de la retirer, et d'accord avec lui ainsi qu'avec le cardinal Barberini, Noailles doit se résoudre à favoriser le départ secret de Cam-

1. Amabile, *Cast.*, t. II, p. 48 et 64. —
2. Amabile, *Cast.*, t. I. p. 426-427, 506-507.
3. *O. c.*, p. 511-521, et t. II, doc. 226, p. 158. — Voir aussi : Luigi Amabile, *Tommaso Pignatelli, la sua congiura e la sua morte, narrazione*, 1887, Napoli, Cav. Antonio Morano, editore. —

panella pour la France. Ce départ a lieu dans la nuit du 21 au 22 octobre 1634[1]. Le 29 du même mois, le philosophe, déguisé en religieux de l'ordre des Minimes, débarquait à Marseille, et il était bientôt à Aix, en même temps que Gassendi, l'hôte de Claude Fabry de Peiresc, à qui il avait été chaudement recommandé par l'ambassadeur De Noailles et par son médecin l'abbé Pierre-Michon Bourdelot[2]. Enfin, le 1er décembre, il arrivait à Paris où l'attendait l'accueil cordial des nombreux correspondants et amis de l'érudit provençal et de Gabriel Naudé[3].

Le séjour de Campanella à Paris ne présente aucun intérêt particulier si on l'envisage du point de vue de sa doctrine. Notre auteur est alors âgé de plus de 66 ans, et sa philosophie ne se modifiera pas, malgré un contact intellectuel avec des esprits très différents tels que Mersenne, Gassendi, Guy Patin, De Thou, Elie Diodati, La Mothe Le Vayer. Cette dernière période de son existence est pour lui plutôt une période de publication active et ininterrompue de ses œuvres qui lui est facilitée par les bienveillantes approbations de la Sorbonne[4]. Les *Medicinalia* paraissent à Lyon en 1635. A Paris, c'est, en 1636, le tour de l'*Atheismus triumphatus* (seconde édition), du *De praedestinatione*, du *De Gentilismo non retinendo*, de la *Disputatio contra murmurantes in Bullas Sixti V et Urb. VIII*. En 1637, dans les *Disputationes*, la *Realis philosophia epilogistica* est réimprimée, et accompagnée des volumineuses *Quaestiones physiologicae, morales, politicœ, oeconomicae*, ainsi que du *De Regno Dei* composé en 1636. La *Philosophia rationalis*, écrite en 1612-1613-1617, et la *Métaphysique* voient enfin le jour en 1638. D'autres ouvrages : le *De sensu rerum*

1. *O. c.*, p. 522-531.

2. *O. c.*, *l. c.*, et t. II, p. 1 à 5. La lettre d'invitation adressée par Peiresc à Campanella le 30 octobre 1634, dès après son arrivée à Marseille, est un modèle de courtoisie (voir cette lettre dans Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 314, p. 249). —

3. Amabile, *Cast.*, t. II, p. 11. En 1635, se place la brouille avec Naudé. Voir l'historique de cette brouille, et la correspondance intéressante à laquelle elle a donné lieu entre Naudé, Peiresc, Gassendi, Diodati et Campanella dans Amabile, *Cast.*, t. I, p. 437-439 ; t. II, p. 58-63 et 76 sqq ; t. II, partie documentaire, doc. 311-312 et 321-331.

4. Amabile, *Cast.*, t. II, p. 49, 69, 70.

et la *Civitas Solis* sont édités pour la seconde fois, le premier en 1637, avec un écrit encore inédit : la *Defensio libri De sensu rerum*, le second la même année, dans les *Disputationes*.

A Paris aucun événement ne vient modifier notablement ni l'attitude de Campanella vis-à-vis des dignitaires de l'Eglise et des pouvoirs laïques, ni l'opinion des théologiens romains sur la valeur de ses doctrines. Avec une obstination inlassable, en dépit de l'indifférence de la cour de Rome à ses requêtes et à ses plaintes, il proteste dans ses lettres au Pape et aux cardinaux de la pureté de sa foi et de ses intentions[1]. Toujours fasciné par l'idée de sa haute mission, il emploie tout son zèle à convertir des huguenots, et pour mieux y réussir, il tente naïvement, sans succès bien entendu, d'obtenir de l'Eglise ce qu'elle avait refusé à Luther et à Calvin : des mesures contre l'abus des images, la messe en langue vulgaire, la communion sous les deux espèces[2]. Il multiplie les lettres aux cardinaux Francesco et Antonio Barberini pour faire lever l'interdit qui pèse sur ses ouvrages, imprimés ou manuscrits, et pour se plaindre des tracasseries ou des réelles persécutions qui lui sont encore infligées. Il dénonce avec âpreté ses ennemis ou ses calomniateurs, notamment le Père Mostro[3].

Cependant à Rome sa théologie est toujours réputée dangereuse. Le Secrétaire d'Etat du Pape, dans sa correspondance avec le nonce Mgr Bolognetti et avec Mazarin, envoyé extraordinaire en France, ne cesse de les mettre en garde contre

1. Ces lettres au Pape et aux cardinaux Francesco et Antonio Barberini ont été publiées par Domenico Berti, *Lettere inedite di T. Campanella*, Roma, 1878.

2. Amabile, *Cast.*, t. II, p. 84, p. 117-118. Voir la correspondance de Campanella avec le cardinal Ingoli, secrétaire de la Congrégation De Propagandâ Fide, dans Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 338-343, p. 283-291.

3. Amabile, *Cast.*, t. II, p. 36 à 43, p. 129. L'opiniâtreté avec laquelle Campanella continue, jusqu'à la dernière heure de sa vie, à affirmer le caractère divin de sa mission, n'est nulle part plus visible que dans ces passages de deux lettres qu'il adresse aux cardinaux Barberini, la première le 3 juillet 1635, la seconde le 1er février 1639, quelques mois seulement avant sa mort : « E l'opinion mie son di Padri e della natura ; e che tutti Santi, Agostino, Hieronymo, Atanasio, Crisostomo, etc. passaro per il medesimo camino ; e quanti apportaro miglioramento al

Campanella, ses hérésies et ses intrigues. Il leur recommande de le discréditer activement auprès de Richelieu et de la Cour, d'entraver ses plans religieux et politiques et de s'opposer à la publication de ses œuvres[1]. Oublié par Urbain VIII, le vieillard reçoit irrégulièrement, puis ne reçoit plus du tout la pension qui lui a été octroyée à Rome[2]. Enfin, par une lettre qu'elle demande au cardinal de Lyon de vouloir bien écrire à son frère Richelieu, la Congrégation de la Propagation de la Foi s'efforce de contrecarrer son œuvre de conversion des protestants, qui est alors sa préoccupation dominante[3].

Et pourtant ses robustes illusions de prophète ne s'affaiblissent pas un seul instant. Les paroles aimables de Louis XIII[4], le bienveillant accueil de Richelieu, qui le consulte en conseil du roi sur les affaires d'Italie[5], le libéralisme de la Sorbonne à son égard et la réputation acquise auprès des seigneurs de la Cour et des érudits sont pour lui vraisemblablement autant de signes des temps, et viennent confirmer dans son esprit les prévisions astrologiques suivant lesquelles la fille aînée de l'Eglise est prête, selon sa

mondo fur'crucifissi, e poi resuscitaro tanto profeti quanto filosofi quanto dottori... Il secolo futuro giudicarà di noi, et al fine Dio. » (Berti, *Lettere inedite*, p. 44, p. 67 ; — cf. Amabile, *Cast.*, t. II, p. 67, 68, 144).

1. Voir la correspondance du Nonce Bolognetti avec le cardinal Francesco Barberini et celle de Mazarin avec les cardinaux Antonio et Francesco Barberini, dans Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 255 à 274, p. 218-223, et doc. 275-298, p. 223-232. —

2. Amabile, *Cast.*, t. II, p. 27, 85, 98-99. Campanella avait aussi obtenu une pension du gouvernement français, mais il n'en recevait que des subsides irréguliers qui bientôt même ne lui furent plus payés.

3. Amabile, *Cast.*, t. II, p. 288, doc. 341, et note b. —

4. Campanella raconte son entrevue avec le roi dans une lettre à Peiresc du 9 mars 1635, et une autre lettre au chevalier Cassiano del Pozzo, du 14 mars (voir Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 305, p. 236 et doc. 332, p. 275).

5. C'est du moins ce qu'affirme Christophe Forstner, ambassadeur en France du duc de Wurtemberg : « In aula Gallica vidi aliquoties, dum apud Cardinalem Richelium Ludovicus Rex in consilio esset, Thomam Campanellan, fama super aethera notum, accitum, deque rebus Italicis sententiam rogatum fuisse. Nimirum in iis quisque negotiis adhiberi debet, quibus par est. » (Kvačala, *Th. C. und Ferd. II*, Beilage 16, s. 45).

demande, à prendre en main la grande cause de l'unité religieuse et de la théocratie universelle. Cette espérance, maintes fois exprimée dans les dédicaces de ses œuvres au chancelier Séguier, au surintendant des finances Bullion, à Louis XIII, et surtout au cardinal de Richelieu [1], à qui il propose de fonder la Cité du Soleil [2], devient pour Campanella une certitude après la naissance du dauphin, le futur Louis XIV, dont il tire lui-même l'horoscope [3]. Le jour où s'est produit cet événement prodigieux, inespéré de tous, mais annoncé par l'astrologie, le soleil s'est approché de la terre jusqu'à une distance de 55.000 lieues. N'est-ce pas là le signe avant-coureur de l'âge d'or qui doit précéder l'embrasement du monde ? La destinée glorieuse de l'enfant nouveau-né sera de soumettre les peuples au gouvernement de Dieu, après les avoir rassemblés en un seul faisceau dans l'unité de la religion chrétienne régénérée. Et cette République idéale, préparée par l'exécution des plans politiques des *Monarchie delle Nazioni*, cette société parfaite déjà annoncée à Richelieu dans la dédicace du *De sensu rerum et magia*, ce sera la véritable

1. Campanella dédie à Louis XIII l'*Atheismus triumphatus* (1636), au chancelier Séguier les *Disputationes* (1637), à Richelieu le *De sensu rerum* (1637), aux deux frères de Noailles la *Philosophia rationalis* (1638), à Bullion la *Métaphysique* (1638).

2. Dédicace du *De sensu rerum et magia*, édition de 1637, in fine : « Et Civitas Solis per me delineata, ac par Te aedificanda, perpetuo fulgore nunquam eclipsato, abs Tua Eminentia splendescat semper ».

3. L'horoscope n'est pas flatteur ; à certains égards il est prophétique. Campanella le tira après avoir examiné le jeune dauphin tout nu, à deux reprises. Il avait été appelé au Palais par Richelieu, sur la demande d'Anne d'Autriche qui voulait connaître l'avenir de son fils (Amabile, *Cast.*, t. II, p. 132-135). Il aurait dit : « Erit puer ille luxuriosus, sicut Henricus quartus, et valde superbus. Regnabit diu, sed dure, tamen feliciter ; desinet misere et in fine erit confusio magna in Religione et in Imperio ». Cet horoscope a été copié par Barrière (*Mémoires inédits de Louis Henry de Loménie, comte de Brienne*, 2 vol., Paris, 1828, t. I, p. 345, note c), sur une estampe de 1638, conservée à la Bibliothèque Nationale à Paris (Cabinet des Estampes, volume de l'année 1638-1639). — Préalablement le philosophe aurait prévu la naissance inespérée de Louis XIV, qu'il appelle une « portentosam nativitatem » : « En France il fit plusieurs actes d'astrologue ; consulté par le cardinal de Richelieu si Monsieur monterait sur le trône, il lui répondit : Imperium non gustabit in aeternum ». (*Naudaeana*, Paris, Florentin et Delaulne, 1701, p. 4 et 5).

Cité du Soleil, un peu moins païenne, semble-t-il, que la première, mais conservant néanmoins de celle-ci tous les traits fondamentaux : mise en commun des biens, attribution des fonctions suivant le degré de savoir, répartition équitable du travail, même manuel, entre tous les citoyens, confusion du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel [1].

...Redeunt Saturnia regna,
Et nova Progenies Coelo demittitur alto [2].

La mort surprit Campanella tandis que, revivant en imagination les années de sa jeunesse, il s'enchantait encore dans sa misère de ces utopiques espoirs. — L'astrologie, qui avait fondé sa renommée, et attiré sur lui tour à tour la dérision et gloire, la prospérité et le malheur, devait présider à ses derniers instants. Pour conjurer le destin astral, suivant les principes du *De fato siderali vitando* (livre septième des *Astrologica*, chap. IV, art. VII) [3], il fit tendre de draperies blanches et orner de plantes vertes la cellule qu'il occupait au couvent des Dominicains de la rue Saint-Honoré. Il alluma deux flambeaux et cinq torches, représentant les sept planètes. Il aspergea de vinaigre de rose sa chambre où flambaient des bois aromatiques : laurier, myrte et romarin. Il y fit retentir les accents d'une musique joyeuse et caressante. C'est ainsi qu'entouré d'amis, suivant le rite, et aussi de pierres, de plantes, de couleurs, de parfums, de sons et de mouvements liés à chaque astre par une correspondance symbolique, il espérait éloigner de lui les influx malins, et capter en sa faveur les influences bénignes du ciel. — Mais Campanella avait 71 ans, et il mourut pieusement le 21 mai 1639. Ses funérailles, qui furent solennelles, eurent lieu le lendemain, au milieu d'un grand concours de nobles et de savants [4].

1. Voir l'*Ecloga Christianissimis Regi et Reginae in Portentosam Delphini, orbis Christiani summae spei Nativitatem*, écrite en 1638 et publiée en 1639 : Parisiis, apud Ioannem Dubray, 1639 (Voir les « *Poesie* », ediz. Gentile, p. 193-207). —

2. *Ecloga*, Poesie, ediz. Gentile, v. 3-4, p. 195.

3. *Vita Campanellae, Scriptore Jacobo Echardo*, appendix III de la *Vita Th. Campanellae*, autore Ern. Sal. Cypriano, Amstelodami, 1722 ; — p. 111. Cf. Amabile, *Cast.*, t. II, p. 149.

4. Amabile, *Cast.*, t. II, p. 149-150. —

CHAPITRE V

La véritable physionomie de Campanella La signification de son entreprise religieuse et politique

I. — Le complot de Calabre expliqué par les dépositions des témoins et par la Cité du Soleil. Demi-aveux, demi-rétractations et réticences du philosophe

Depuis les recherches historiques de Luigi Amabile, qui ont renouvelé entièrement la biographie de Campanella et jeté la plus vive lumière sur la signification de la révolte de 1599 et de l'attitude adoptée ultérieurement par le philosophe vis-à-vis de l'Eglise catholique, l'affirmation de sa sincérité politique et religieuse pouvait être considérée à bon droit, suivant l'expression de M. Kvačala, comme une thèse « désespérée »[1]. Déjà en 1895, M. Benedetto Croce déclarait qu'« il est maintenant démontré jusqu'à l'évidence que le but de la conjuration de Calabre pour laquelle tant d'hommes furent mis à mort et pour laquelle le moine subit 29 années de prison était précisément la réalisation des idées exposées dans la Cité du Soleil[2], » idées, ne l'oublions pas, purement

1. Kvačala, page 1 de la note présentée à l' « *Accademia Pontaniana* » en 1913 par M. Benedetto Croce, au nom de l'auteur : *Atti della Accademia Pontaniana*, vol. XLIII, 1913, Napoli, memoria n. 3. —

2. Benedetto Croce, *Le communisme de Tommaso Campanella*, Appendice I, p. 284 de : *Matérialisme historique et économie marxiste, Essais critiques, traduits par Alfred Bonnet*, Paris, Giard et Brierre, 1901. — L'article avait paru pour la première fois sous le titre : *Intorno al communismo di Tommaso Campanella*, dans l'*Archivio storico per le provincie napoletane*, 1895, t. XX, fasc. IV. — Abréviation usitée désormais : Benedetto Croce, *Le communisme de T. C.* —

païennes, et, suivant l'auteur lui-même, strictement conformes à la notion de religion non pas catholique, ni chrétienne, mais rationnelle et naturelle. Or, des recherches plus récentes de Rinieri[1], de M. Giovanni Gentile, et surtout du Dr J. Kvačala, professeur à l'Université de Jurjew (Dorpat)[2], sont venues apporter à la thèse du plus diligent biographe de Campanella la plus précieuse des confirmations historiques. Les nouveaux documents mis au jour par l'écrivain russe l'ont conduit en effet à se ranger entièrement, sur la plupart des points essentiels, à l'opinion qu'avaient adoptée, à la suite de Luigi Amabile[3], des historiens ou des critiques comme Francesco Fiorentino[4], Edmondo Solmi[5], et surtout Giovanni Sante-Felici[6], qui dans un très remarquable ouvrage avait démontré la pleine concordance des conclusions tirées de l'interprétation de la doctrine avec les inductions fondées sur les événements de la vie du philosophe.

Il pourrait donc sembler inutile de tout remettre en question, si le nom de M. Dejob, restaurateur en France des études italiennes, ne risquait pas de conserver encore beaucoup de crédit à une opinion exactement contraire à celle que nous venons d'indiquer. Suivant cette opinion, exposée

1. P. Ilario Rinieri, *Clemente VIII e Sinan Bassa Cicala*, Roma, 1898.

2. Nous citerons surtout, en employant les abréviations : Kvačala, *Gen.*, et Kvačala, *Ferd.* : 1° *Ueber die Genese der Schriften Thom. Campanellas*, Jurjew, Gedruckt bei C. Mattiesen, 1911 ; 2° *Thomas Campanella und Ferdinand II*, pages 1-48 des *Sitzungsberichte der Philosophisch-historischen Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Bd 159*, Wien, 1908.

3. Dans tous ses ouvrages sur Campanella, et notamment dans : *Del Carattere di fra Tommaso Campanella*, Memoria letta all' Accademia Pontaniana, 1890, *Atti della Accademia Pontaniana*, vol. XX, Napoli, 1890 ; — reproduit dans le tome X des *Œuvres complètes de Luigi Amabile.*

4. F. Fiorentino, *Il Campanella di Luigi Amabile*, *Archivio storico per le provincie napoletane*, 1883, a. VIII, fasc. III, p. 559-72 ; — réimprimé avec un autre article sur Campanella dans : Francesco Fiorentino, *Studi e Ritratti della Rinascenza*, Bari, Laterza, 1911, p. 377-421.

5. *Vide infra.*

6. Giovanni Sante-Felici : *Le dottrine filosofico-religiose di Tommaso Campanella con particolare riguardo alla filosofia della Rinascenza italiana,* Lanciano, R. Carabba, editore, 1895.

dans le *Bulletin italien* de 1911[1], Campanella aurait été, non pas un hérétique et un révolutionnaire, n'ajoutant foi qu'aux enseignements de la raison naturelle, mais un chrétien soumis à l'Eglise et parfaitement orthodoxe, non pas un déiste, mais un catholique sincère et un champion ardent de la Contre-Réforme. Si l'Eglise l'a combattu et persécuté, c'est « qu'elle s'offusquait des boutades que Campanella laissait échapper ou lançait pour étonner ses auditeurs et de certaines libertés outrecuidantes qu'il était capable de prendre. » Il n'était pas en effet « un impeccable théologien », parce qu'il appartenait « à cette classe d'hommes que leurs amis ne voient jamais sans inquiétude ouvrir la bouche », mais « de cœur et dans l'ensemble c'était un chrétien soumis[2] ». M. Dejob ne veut même pas admettre, comme l'avait soutenu un historien italien, que Campanella dans sa jeunesse se soit écarté de la stricte doctrine catholique. « Tout au plus sur une ou deux questions semi-philosophiques, semi-théologiques, qui ont souvent fait hésiter les fidèles, il a pu avoir par moments des opinions malsonnantes. M. Falletti... a dit que dans sa jeunesse Campanella s'était écarté quelquefois des doctrines orthodoxes, puis s'en est repenti. Il y a là du vrai ; seulement les écarts momentanés se réduisent, quand on y regarde de près, à bien peu de chose[3]. »

Comment expliquer dans cette hypothèse la révolte de 1599 ? Se rangeant à l'opinion de M. Pio Carlo Falletti[4], que pourtant Amabile avait déjà si vigoureusement réfutée[5], M. Dejob écrit à ce sujet : « Pour moi, j'admets qu'en effet Campanella avait réuni des partisans et entendait se mettre à leur tête, mais j'avoue en toute humilité croire à l'explication qu'il en fournit à ses juges, et que M. A. d'An-

1. Ch. Dejob, *Est-il vrai que Campanella fut simplement déiste ? Bulletin italien*, t. XI, 1911, p. 124-140, 232-245 et 277-286.

2. Ch. Dejob, *article cité*, p. 130-132.

3. Ch. Dejob, *article cité.*, p. 131.

4. Pio Carlo Falletti, *Del Carattere di fra Tommaso Campanella, Rivista storica italiana*, vol. VI, 1889, Torino.

5. Dans son article indiqué plus haut sur le caractère de Campanella, Napoli, 1890.

cona avait acceptée : le royaume de Naples était alors plein d'agitation ; Philippe II venait de mourir ; des cataclysmes s'étaient déchaînés ; Campanella croyait reconnaître là les signes d'une courte et violente perturbation générale que suivrait l'établissement sur la terre du royaume de Dieu, et il comptait se retirer avec ses Calabrais sur les montagnes pour s'y défendre contre les ennemis du pape et du roi, d'autant qu'il avait toujours eu à se louer du gouvernement espagnol et de la maison d'Autriche. Cette interprétation peut sembler naïve surtout à qui prend cet homme d'imagination pour une forte tête, mais on verra tout à l'heure qu'elle a l'avantage appréciable de s'accorder avec les quarante ans de sa vie intellectuelle que nous pouvons suivre presque jour par jour ; c'est de quoi balancer des dépositions fort exactement enregistrées, je veux bien le croire, mais émises avec la perspective du bourreau [1]. »

Nous voilà donc obligé de reprendre, pour réfuter la thèse de M. Dejob, l'argumentation de Luigi Amabile, de Francesco Fiorentino, de M. Edmondo Solmi et de Giovanni Sante-Felici. Hâtons-nous de dire du reste que dans le débat nous jouissons d'un avantage marqué et tout nouveau : nous pouvons utiliser pour notre démonstration non seulement les pièces produites et commentées par le Dr Kvačala en 1908 [2] et en 1909 [3], et qu'ignorait en 1911 l'auteur de l'article du *Bulletin italien*, mais encore des études plus récentes de l'écrivain russe, postérieures à cet article [4], et qui toutes permettent de lui opposer la plus décisive des réfutations.

Le meilleur commentaire de la doctrine de Campanella est

1. Ch. Dejob, *art. cit.*, p. 125.
2. Kvačala, *Ferd.*
3. Kvačala, *Thomas Campanella, ein Reformer des ausgehenden Renaissance*, in « *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* », herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg, 1909, Berlin, Trowitzsch und Sohn. — Abréviation usitée désormais : Kvačala, *Ref.* —
4. Kvačala, *Gen.*, et les deux suppléments : « *Nachtrag* » et « *Neue Nachträge zu der Abhandlung : Ueber die Genese der Schriften Thomas Campanellas* », Jurjew, 1913. — Voir en outre la « *Nota* » citée plus haut, lue par M. Benedetto Croce à l'Accademia Pontaniana (1913) : abréviation usitée : Kvačala, *Nota.* —

fourni par le *Sommaire du procès d'hérésie*[1], rédigé par l'évêque de Caserta. Contre le philosophe vingt griefs y sont retenus qui, rapprochés les uns des autres, présentent tous à peu près la même signification générale : sans avoir professé l'athéisme, — inculpation que les juges avaient d'abord admise, mais qu'ils se décidèrent à abandonner, — le promoteur de la révolte de Calabre est accusé d'avoir enseigné les principes d'une religion purement naturelle, affranchie de tout dogme révélé, et d'avoir entrepris de fonder une République nouvelle, où les biens et les femmes seraient mis en commun, et qui serait meilleure que celle des chrétiens, parce qu'elle serait gouvernée non par le hasard ou par le caprice des tyrans, mais par la seule autorité de la raison[2].

C'est à cette doctrine en effet que se rattachent toutes les opinions attribuées à Campanella par les dépositions même les moins suspectes, ainsi qu'un examen rapide de leur contenu va maintenant nous le prouver.

En 1599, le philosophe s'est présenté à ses amis comme un nouveau Messie[3], capable de démontrer l'authenticité de sa vocation religieuse par des miracles inédits, plus étonnants que ceux de Moïse et du Christ. Mais ces miracles, aussi bien que ceux des autres religions, le révolté de Calabre les conçoit comme de simples effets des forces naturelles, ou de l'inspiration intérieure. Ce sont des « élévations de l'âme », qui requièrent seulement une grande puissance de suggestion, et la foi de la personne sur laquelle cette puissance doit agir[4]. — Ce qui est vrai des miracles est vrai des sacrements et de tout le surnaturel chrétien : Campanella a déclaré à plusieurs conjurés que toutes les nations avaient leurs sacrements et leurs usages religieux particuliers, institués par « raison d'Etat », c'est-à-dire en vue de l'ordre et de l'uti-

1. *Sommario del processo contro il Campanella redatto da Monsr di Caserta*, publié par Amabile, *Cong.*, t. III, Doc. 393, p. 421 à 446. —

2. *Sommario del processo*, o. c., p. 438, 440, 442, 430 et passim ; — dépositions de Cesare Pisano, de Maurizio di Rinaldis, etc., o. c., doc. 408, p. 507-509, doc. 307, p. 255, etc.

3. *Sommario*, o. c., p. 423 et passim ; — p. 4. —

4. *Sommario*, o. c., p. 423, 424, 425, déclarations de fra Giovanni Battista di Pizzoni, Soldaniero, fra Pietro di Stilo, etc.

lité sociale[1]. Il a même osé louer la loi turque, et, tout en reconnaissant la supériorité du sacrifice chrétien sur le sacrifice hébraïque, il y a dénoncé encore un reste de superstition[2]. C'est que pour lui la loi chrétienne était, comme toutes les autres, une invention humaine[3]. Jésus-Christ comme Mahomet, comme Moïse ou Pythagore, n'avait été qu'un grand homme de bien[4], Marie une femme ordinaire, épouse de Joseph, et dont la virginité n'était qu'une légende[5]. — Pour lui, envoyé par Dieu pour ouvrir les sept sceaux de l'Apocalypse[6], et pour fonder, avant la fin du monde, la religion, les lois, et la République parfaite de l'âge d'or, il se proposait de ramener les hommes au vrai et naturel culte du Dieu unique, dégagé de toute croyance absurde à la divinité du Christ, à la Trinité, à l'Incarnation, à l'enfer, au paradis et au purgatoire[7].

A ce nouveau culte, conforme à la raison, correspondraient une nouvelle morale et de nouvelles institutions. Les contraintes imposées aux instincts légitimes de la nature doivent être brisées en même temps que les contraintes intellectuelles du dogme. Dieu a créé les biens de ce monde pour tous les hommes, et non seulement pour les tyrans et les riches[8]. Légitime donc est la participation de tous aux avantages de la propriété, légitime l'usage raisonnable du membre génital, adapté à une fin bonne, et qui n'a rien de honteux[9]. Dans

1. *Sommario*, o. c., p. 430-432, déclaration de fra Domenico di Stignano.

2. *Sommario*, o. c., p. 430 et 443-444.

3. *Sommario*, *o. c.*, p. 438 et 437, déclaration de fra Giovanni Battista di Pizzoni. Campanella aurait dit que « Sacra Scriptura fuerat alterata, et quod quælibet natio habebat suam Bibliam suo arbitrio... legem christianam esse inventionem humanam et per *ragion' di Stato* ». — Cf., *o. c.*, p. 430 et 432, déclarations de fra Silvestro di Lauriana et de fra Domenico di Stignano.

4. *Esame di Maurizio di Rinaldis*, *o. c.*, doc. 307, p. 254.

5. Déclarations de Pisano, *o. c.*, doc. 408, p. 508 ; déposition de fra Domenico di Stignano, *Sommario*, *o. c.*, p. 432.

6. *O. c.*, doc. 307, p. 255.

7. *Ibidem ;* — *Sommario*, *o. c.*, passim ; — déclarations de Cesare Pisano, *o. c.*, doc., 306, p. 248 à 253.

8. *Esame del Pisano*, *o. c.*, doc. 408, p. 508.

9. Sur ce point, les témoignages abondent. L'expression curieuse : « far il crescite » revient constamment à la bouche des témoins : *Som-*

la nouvelle République, les richesses seront mises en commun, et il sera permis à chacun de satisfaire ses désirs sexuels, sous l'unique réserve que seuls les hommes vigoureux, sains et bons, auront le droit de procréer des enfants[1].

Entre ces opinions et les doctrines exposées dans la *Città del Sole*, la concordance est frappante, dans le détail d'abord, ensuite dans l'ensemble. Les Solariens pratiquent le communisme des biens et des femmes. Ils réglementent le mariage en vue de la procréation d'hommes vigoureux, et autorisent en dehors de ces unions réglementées, et sous certaines conditions, la libre satisfaction de l'instinct sexuel. Ils vénèrent la mémoire de Jésus-Christ, au même titre que celle des autres grands législateurs, et ils l'adorent surtout dans ses œuvres, notamment dans la plus belle : le Soleil. Ils doutent des peines de l'autre vie, et conçoivent l'immortalité sous une forme qui ressemble à la transmigration des âmes. Ils remplacent le péché originel par l'idée de la transmission héréditaire des défauts provenant de la mauvaise éducation donnée par les parents[2]. Leur robe blanche, qui leur descend jusqu'aux genoux, est exactement le costume qui d'après les témoignages produits au procès devait être adopté par tous les citoyens de la nouvelle République[3]. Enfin, dans toutes leurs institutions, dans leurs dogmes et leurs mœurs, les Solariens sont représentés comme n'obéissant qu'à la seule nature : « Ce que tu me dis de ces gens-là qui ne connaissent que la loi naturelle, et qui sont si près du christianisme (qui, du reste, n'a rien ajouté à la loi naturelle si ce n'est les sacrements qui nous aident à l'observer), me fournit un argument très solide en faveur de la religion chrétienne,

mario, o. c., p. 434 et 435, dépositions de fra Giovanni Battista di Pizzoni, de fra Silvestro di Lauriana, de fra Giovanni Battista di Placanica.

1. *Esame di Maurizio di Rinaldis*. o. c., doc. 307, p. 255.

2. Voir *La Città del Sole*, dans le manuscrit de la Vaticane publié par Kvačala. — Kvačala, *Gen.*, p. 48, lignes 11 sqq ; — p. 51, ligne 40 sqq ; — p. 52, l. 1 à 39 ; p. 47, l. 34 sq. ; p. 63, l. 31 sq. ; p. 64, l. 22 sq. ; p. 65, l. 20 sq. — *Civitas Solis*, édition de 1623, p. 423 et 424 ; — p. 430-431 ; p. 432, 422, 455, 457, 459-460. —

3. *Città del Sole*, Kvačala, *Gen.*, p. 51, l. 17-28 ; — *Civitas Solis*, éd. de 1623, p. 429-430 ; — cf. *Sommario*, o. c., p. 440.

qui est la plus vraie de toutes, et qui règnera un jour sur le monde entier, lorsque les abus qui l'altèrent auront disparu[1]. »

Dira-t-on que la « Cité du Soleil » n'est qu'une utopie, et que Campanella ne prenait nullement à son compte, après 1599, les idées, les croyances et les pratiques morales des Solariens ? Mais quel est le but de sa tentative philosophique, sinon de ramener le christianisme à la seule loi de la raison naturelle, qui selon lui a été celle de l'humanité à l'origine de son développement, et à laquelle elle reviendra à l'aube prochaine du nouvel âge d'or ? Il le répète bien souvent : toute règle contraire à la nature n'est qu'une règle fausse et un abus[2]. Quand il dit dans les *Questioni sull'ottima republica* que son utopie n'est pas une révélation de Dieu, mais « une invention philosophique de la raison humaine pour démontrer que la vérité de l'Evangile est conforme à la nature[3] », il ne faut donc pas interpréter sa déclaration comme si elle entraînait la reconnaissance d'une opposition entre la religion de la raison et la *vraie* révélation, ni croire qu'il entend faire sérieusement et sincèrement la part du surnaturel chrétien. Ailleurs, en effet, il ne distingue pas l'enseignement du Christ de celui de la nature[4], et du reste toute ambiguïté et toute équivoque est immédiatement dissipée, si on se reporte au titre primitif de la *Città del Sole*, qu'il n'a pas osé maintenir par la suite, et dans lequel il annonçait une description de la « réforme de la République chrétienne conforme à la promesse faite par Dieu à Sainte-Catherine et à Sainte-Brigitte »[5] : on voit que son livre était destiné,

1. *Città del Sole*, Kvačala, *Gen.*, p. 65, l. 38 sq. ; *Civitas Solis*, éd. de 1623, p. 460 ; éd. de 1637, p. 166. —

2. *Atheismus triumphatus*, édition de 1636, cap. X, p. 109.

3. *Questioni sull'ottima republica*, *Opere*, ediz. D'Ancona, t. II, p. 289 ; — *De Politicis quaestio IV*, art. I, p. 101, in : *Disputationes*, Parisiis, Dionys, Houssaye, 1637.

4. *Atheismus triumphatus*, éd. de 1636, cap. X, p. 116 : Sed lex Christi, cum sit ipsamet rationis naturalis eminentissima Regula, ejus spiritu perfecta vivificataque elevataque, stat in animis ; — P. 107 : Quod Christus sit ratio, etc.

5. Voici le titre de l'ouvrage dans le manuscrit de la Vaticane (*Bibl. Vaticana, Codex Ottobonianus*, fol. 91 sqq.), publié par Kvačala (*Gen.*,

non pas, comme il l'a affirmé dans les *Quaestiones politicae*, à montrer aux païens comment ils devaient vivre, en attendant la révélation et la grâce, s'ils voulaient conquérir leur salut éternel [1], mais bien à indiquer aux chrétiens eux-mêmes les réformes à introduire dans leurs croyances, leurs mœurs et leurs institutions, pour les ramener aux enseignements authentiques de la raison et de la nature. Et c'est bien, en effet, sous le patronage de Sainte-Catherine et de Sainte-Brigitte, comme d'ailleurs de bien d'autres savants, prophètes ou sages du christianisme et du paganisme, qu'au temps de la conjuration de Calabre il avait placé ses projets politiques et sa vision de l'avenir religieux de l'humanité [2].

Si maintenant on compare les hérésies reprochées à Campanelle au contenu doctrinal non plus de la *Città del Sole*, mais de ses autres ouvrages, tant antérieurs que postérieurs à son emprisonnement à Naples, on obtiendra des rapprochements non moins instructifs. Insister trop longtemps ici sur ces rapprochements, ce serait exposer par anticipation toutes les théories de notre philosophe, et c'est pourquoi nous nous contenterons d'indiquer quelques points particulièrement importants dont la démonstration sera donnée ou complétée par la suite. Campanella, nous le verrons, ramène tout miracle à une opération magique, obtenue par l'usage des seules forces psychiques inhérentes aux êtres naturels [3]. Il distingue la religion « surajoutée », qui est sujette à l'erreur, de la religion innée, exempte de toute fausseté, et il ne voit dans les dogmes révélés que des inventions humaines, du reste utiles pour maintenir les peuples dans le respect de la loi et du pou-

s. 45-67) : « *Città de lo Sole di fra Thomasso Campanella, cioè Dialogo di Republica, nel quale si disegna L'Idea di Riforma della Republica Christiana Conforme alla promessa da Dio fatta alle Sante Catherina et Brigida* ».

1. *De Politicis Quaestio IV*, art. I, p. 101 : Proptereaque fingimus hanc Rempublicam in gentilismo, quae exspectat revelationem melioris vitae, ac meretur de congruo ipsam habere, dum quod naturalis dictat ratio observat vitae institutum... Nos ergo Gentiles docemus, ut recte vivant, si a Deo velint non negligi, et Christianis suademus vitam Christi esse secundum naturam.

2. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 150 et passim.

3. Voir ci-après : Troisième Partie, chapitre troisième, 2. —

voir[1]. Enfin les cérémonies et les sacrements lui paraissent jouer un rôle surtout moral et social, grâce à l'influence puissante qu'ils exercent sur la sensibilité et l'imagination des fidèles[2]. Ce sont là précisément trois idées qui éclairent d'une lumière très vive la signification d'un des griefs relevés au procès d'hérésie, à la suite de la déposition d'un témoin qui déclarait avoir entendu Campanella rapporter à la raison d'Etat l'origine de la croyance au surnaturel, et avouait n'avoir nullement compris cette explication[3].

Ouvrons maintenant l'*Atheismus triumphatus*, où le philosophe, suivant les déclarations faites ouvertement en octobre 1605 au nonce Jacopo Aldobrandini et au commissaire du Saint-Office fra Deodato Gentile, et reproduites dans ses lettres de 1606 au pape Paul V et aux cardinaux Farnèse et San-Giorgio, se proposait de s'assurer lui-même et d'assurer les hommes de la vérité du christianisme en le comparant avec les autres doctrines des philosophes et des sectes religieuses, et en démontrant sa parfaite conformité à la loi de nature. Dans plusieurs passages, l'auteur présente l'ouvrage comme un dialogue qui a lieu entre lui-même et son âme immatérielle (*mens*)[4]. A celle-ci il propose toute une série de doutes et de difficultés portant sur les dogmes les plus essentiels du catholicisme : la Trinité[5], l'Incarnation, l'Eucharistie[6], ainsi que sur la légitimité du culte des astres[7]. Ces doutes, l'âme les surmonte à l'aide d'arguments dont nous aurons à expliquer le sens et à apprécier la sincérité. Pour l'instant, il nous suffit d'enregistrer l'aveu de Campanella : il a, dit-il, hésité à admettre plusieurs croyances étrangères à la raison

1. Voir ci-après : Cinquième Partie, chapitre sixième, 2. —

2. Voir ci-après : Cinquième Partie, chapitre sixième, 2. —

3. Il s'agit de fra Domenico di Stignano : voir le « *Sommario del processo* », Amabile, *Cong.* t. III, p. 430 et 432.

4. *Atheismus triumphatus*, Parisiis, 1636, p. 23, 24, 44, 84 : remarquer les formules employées : « Dixi deinde intra me... Dixi in secreto animae meae... Et dixit superior mea mihi Mens, etc... » — Abréviation employée désormais : *Ath. tr.*, 1636. —

5. *O. c.*, cap. XI, p. 139 sq. —

6. *O. c.*, p. 142 : Dogma de Sacramento Eucharistiae durum mihi videbatur.

7. *O. c.*, p. 158.

naturelle ; bien plus (il le reconnaît dans le *De sensu rerum)*, il a été tenter de nier même le libre arbitre, et d'adopter l'idée de la transmigration des âmes[1]. Rien de plus caractéristique, on nous l'accordera, que de semblables déclarations, relatives à des dogmes dont l'adoption ou le rejet, suivant les cas, lui avaient paru être des conditions fondamentales de cette réforme idéale de la République chrétienne en vue de laquelle en 1599 il s'était préparé à combattre aux côtés des Turs : Campanella parle maintenant de doutes et difficultés ; les témoins au procès parlaient d'hérésies ouvertement professées ; la distance peut être aisément franchie, si l'on songe qu'en 1604-1605, le philosophe, prisonnier et avide de recouvrer sa liberté, ne pouvait se résoudre à confesser toute sa faute.

Si, d'autre part, nous examinons les circonstances qui ont décidé Campanella à reconnaître partiellement ses erreurs passées, la sincérité de sa prétendue conversion va nous apparaître singulièrement suspecte. Ce sont les fouets de la torture qui l'ont ramené, dit-il, à la voie du salut et à la connaissance des choses divines[2] ; et c'est aussi l'expérience religieuse de l'extase qu'il avait d'abord considérée comme une illusion de l'imagination, et qui maintenant, après beaucoup de larmes et de malheurs, dûs aux embûches du démon, lui procure, grâce à la miséricorde de Dieu, la certitude et la consolation d'une illumination ineffable[3]. Voilà pourquoi

1. *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXV, p. 91 ; — édition de 1620, p. 153 Conati sunt daemones suadere mihi transmigrationem animarum et in homine liberum arbitrium non esse. — Cf. *Ath. tr.*, 1636, cap. X, p. 161 : « Multique [daemones] apparuerunt, sed paulatim ad magis falsa pertrahere conati sunt idiotam adolescentem [cette fois il s'agit non plus de lui-même, mais de son compagnon de geôle Felice Gagliardo, *vide infra*], scilicet non extare inferos, et animas migrare de corpore in corpus, etiam brutarum et plantarum... Nec liberum arbitrium esse in homine ».

2. « Quapropter novam condere metaphysicam statuimus, post ubi a Deo errantes per flagella reducti sumus ad viam salutis et cognitionem divinorum ». (*Met.*, pars I, p. 5, prooemium). Cette abréviation : *Met.*, désignera dorénavant la *Métaphysique* de Campanella : *Thomae Campanellae Universalis Philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres, libri XVIII*, Parisiis, 1638.

3. *Met.*, pars II, p. 150, lib. VII, cap. VI, art. II : Utque ego fatear meam insipientiam, longo tempore de his dubitavi, ac illusiones ima-

il a fondé une nouvelle métaphysique, dans laquelle il attribue à l'âme immatérielle (*mens*) des fonctions éminentes que le naturalisme de Télésio lui refusait, et voilà comment aussi il a pu résoudre les nombreuses difficultés signalées dans l'*Atheismus triumphatus* et qui l'empêchâient d'adhérer de plein cœur aux mystères de la foi chrétienne. Une extraordinaire histoire d'évocation de démons, qui lui ont révélé mille choses sur la ruine prochaine de Venise, le changement de pape et les destinées de l'Eglise, mais dont les fallacieuses promesses de science et de liberté ont réussi à le tromper pendant deux ans, telle est l'explication que dans l'entrevue de 1605, les lettres de 1606 [1], ainsi que dans l'*Atheismus triumphatus* [2], et dans un passage du *De sensu rerum* [3], Campanella prétend donner des erreurs et des fautes commises pendant les premières années de sa captivité. Quant aux hérésies enseignées en 1599, il ne les avoue pas encore, se contentant de reconnaître qu'il a pu abuser des dons supérieurs de miracle et de prophétie qu'il avait reçus de Dieu par un privilège spécial. Or, cette explication fabuleuse, et qui devait prêter à rire venant de la part d'un homme accusé de ne pas croire à l'existence du diable, Campanella la destine, comme l'a démontré Amabile, non seulement à donner une base précise à ses prédictions et à l'affirmation de sa conversion et de son pouvoir de thaumaturge, mais encore à se prémunir contre les funestes effets des révélations possibles de son compagnon de geôle Felice Gagliardo, sur les entretiens compromettants tenus avec lui en juillet et en août 1603, et sur les pratiques magiques

ginativae esse fortasse opinabar. Cum post multas calamitates coactus sum ad Deum redire ex toto corde, et post lachrymas multas, et miserias in quas ex parte incidi daemonis dolis vexatus, in has consolationes, et illuminationes, Deo miserante deveni.

1. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 16 sqq ; — lettre au pape Paul V du 13 août 1606, publiée par Centofanti : *T. Campanella e alcune sue lettere inedite*, *Archivio storico italiano*, s. 3ª. 1866, IV, parte 2ª — ; lettre au cardinal San-Giorgio du 30 août 1606, publiée par Amabile, *Cong.*, t. III, doc. 520, p. 596-602.

2. *Ath. tr.*, 1636, *loc. cit.* —

3. *De sensu*, 1620 et 1637, *loc. cit.* —

auxquelles à la même date[1] ils s'étaient livrés ensemble.

Quelles sont en effet les opinions attribuées au philosophe par ces révélations, qui se placent en juillet 1606 ? Précisément toutes celles que l'auteur de l'*Atheismus triumphatus* déclare avoir abandonnées après avoir été incliné à les adopter sous l'influence des tentations du démon. Dans son cachot, Campanella enseignait par exemple à Felice Gagliardo la meilleure méthode rituelle pour rendre un culte au soleil, à la lune, et aux planètes. Ne croyant pas au dogme de la Trinité, il voulait que son compagnon supprimât de ses prières le « Gloria Patri », et il lui apprenait à invoquer « le Dieu très bon, très grand, très puissant et très sage », par le destin, l'harmonie et la nécessité, par la puissance, la sagesse et l'amour, par lui-même et par le ciel, la terre, et les étoiles errantes et fixes. En outre il lui affirmait que le témoignage de la Bible était insuffisant à établir l'authenticité des miracles rapportés par l'Ancien Testament, et il lui demandait de n'accorder créance qu'aux seuls faits explicables par l'action et le jeu des forces naturelles. Enfin, revenant aux visions astrologiques par lesquelles, à l'époque de la révolte de Calabre, il avait réussi à frapper et à séduire l'imagination populaire, il lui enseignait le renouvellement du monde tous les quatre cents ans et lui annonçait pour décembre 1603, comme présage certain de la transformation de la religion, un état du ciel et des planètes identique à celui qui avait précédé de six ans la naissance de Mahomet[2].

Objectera-t-on maintenant, avec M. Falletti, que le témoignage d'un criminel, condamné à mort pour homicide, est fortement sujet à caution ? Nous répondrons qu'il en est des

1. Amabile, *Cong.*, t. II, p. 346-352 ; — *Cast.*, t. I, p. 18-29. Felice Gagliardo, impliqué dans les poursuites dirigées contre les conjurés de Calabre, avait été remis en liberté postérieurement à ces rapports avec Campanella dans son cachot, mais emprisonné à nouveau pour homicide en septembre 1605. Or l'entrevue du philosophe avec le nonce et le commissaire du Saint-Office a lieu en octobre 1605 ; et les lettres à Paul V et au cardinal San Giorgio sont écrites le 13 et 30 août 1606, c'est-à-dire un mois après les révélations et l'exécution de Gagliardo. Les dates parlent d'elles-mêmes.

2. *Brani delle ultime dichiarazioni del Gagliardo, condannato a morte per omicidio, luglio 1606*, Amabile, *Cong.*, t. III, Doc. 518, p. 582-591. —

révélations de Gagliardo comme des dépositions enregistrées au procès d'hérésie. Quelle que soit la moralité des témoins, toutes prennent de la valeur quand on peut établir la parfaite concordance de leur contenu avec des opinions que Campanella soutient dans ses ouvrages, postérieurement à son incarcération. Et c'est bien justement le cas pour celles de Felice Gagliardo, comme le prouve non seulement ce que nous avons dit des aveux du philosophe sur ses doutes relatifs au culte des astres, à la Trinité et à l'existence du surnaturel religieux, mais encore la curieuse conformité, souvent remarquée, qui existe entre le texte de la prière enseignée à son compagnon et les invocations à Dieu qu'il prend pour sujets de ses poésies[1]. Quant à l'histoire de l'apparition du diable, elle n'est manifestement qu'une invention et une supercherie, comme Campanella devait en convenir plus tard dans ses entretiens avec ce même Naudé qui obtint de lui en confidence la confession la plus complète sur le caractère et le but de la conjuration de 1599[2]. « Je reconnus, écrivait Naudé à Peirese le 28 septembre 1635, qu'il y avait de l'imposture manifeste dans ses écrits [les écrits de Campanella], et qu'ainsi ne soit vous vous pouvez éclaircir en le priant de vous dire sincèrement s'il est vrai qu'il ait jamais parlé au diable... car s'il vous dit que si, je lui saurai bien faire souvenir qu'il m'a avoué le contraire »[3].

D'après ce qui précède, il est donc démontré non seule-

1. *Poesie*, ediz. Gentile, nº 75, p. 133-134. —

2. « Le peuple de Florence n'est pas bête, auquel néanmoins F. Hiérôme Savonarole a bien fait croire qu'il parlait à Dieu. Il n'y a pas plus de soixante ans que Guillaume Postel voulut faire de même en France et depuis peu encore Campanelle en la haute Calabre, mais ils n'en purent venir à bout, non plus que les précédents, pour n'avoir pas eu la force en main ; car, comme dit Machiavel, cette condition est nécessaire à tous ceux qui veulent établir quelque nouvelle religion... Et lorsque Campanelle eut dessein de se faire Roi de la haute Calabre, il choisit très à propos pour compagnon de son entreprise un frère Denys Pontius, qui s'était acquis la réputation du plus éloquent et du plus persuasif homme qui fût de son temps ». (*Considérations politiques sur les coups d'Estat par Gabriel Naudé, Parisien, Sur la copie de Rome*, MDCLXVII ; — ch. IV, p. 249 et 263). —

3. Lettre de Gabriel Naudé à Peirese, du 28 septembre 1635, Amabile, *Cast.*, t. II, Doc. 327 c, p. 264-265.

ment que Campanella a voulu en 1599 fonder une République idéale identique à la Cité du Soleil, et une religion nouvelle dans laquelle une morale naturelle et une métaphysique déiste se substitueraient au dogme chrétien, mais encore que malgré ses protestations d'orthodoxie, le philosophe persiste à professer après son incarcération ces mêmes opinions pour lesquelles il a été poursuivi. Or, pour contester ces deux points, et surtout le second, les critiques qui soutiennent l'hypothèse de la sincérité du catholicisme de Campanella s'appuient sur un argument en apparence très solide : toute sa vie, mais surtout à partir de son emprisonnement, l'auteur du *Dialogue contre les luthériens*, de la *Monarchie d'Espagne*, de la *Monarchie du Messie* et des *Monarchies des Nations* s'est posé en défenseur ardent et intransigeant du catholicisme, du pouvoir pontifical, et de la théocratie ; il a été le champion de la Contre-Réforme et l'apôtre de la Propagation de la Foi. De plus, s'il a reconnu loyalement s'être écarté parfois sur certains points de la doctrine de l'Eglise, au moins, dira-t-on, n'a-t-il jamais avoué complètement les pensées déistes et l'esprit de révolte que lui prêtaient ses accusateurs. Pour établir notre thèse, nous devons donc maintenant faire voir dans les affirmations orthodoxes de Campanella des nécessités imposées par les circonstances de sa vie, et en outre produire la preuve décisive non pas de demi-aveux, mais d'une confession complète, qu'il s'est décidé à faire à partir du moment où il a constaté l'inefficacité de ses promesses de miracles, et l'impossibilité d'obtenir sa libération par des protestations d'innocence auxquelles personne n'ajoutait foi.

A l'exception de la *Philosophia sensibus demonstrata*, les écrits de notre philosophe, aux prises toute sa vie avec l'autorité ecclésiastique, visent à deux buts qui, la plupart du temps, se confondent : présenter l'apologie de ses actions et de ses doctrines, et persuader l'Eglise et les princes catholiques de son authentique et éminente vocation religieuse. Il ne lui a donc jamais été donné d'exprimer librement et franchement sa pensée, et il ne faut pas s'étonner par suite si même dans les livres où il expose des théories marquées au coin du plus pur naturalisme panthéistique, il s'efforce, pour

compenser l'effet produit, d'y juxtaposer l'affirmation du catholicisme le plus fervent et le plus strict. Seulement, quand au lieu d'examiner les éditions imprimées d'ouvrages tels que l'*Atheismus triumphatus*, le *De sensu rerum et magiâ*, et la *Civitas Solis*, on se reporte aux rédactions manuscrites primitives, on s'aperçoit que celles-ci contenaient des idées bien plus hardies, dont l'expression a dû être ensuite atténuée ou retranchée par l'auteur. La démonstration complète du fait exigerait une confrontation étendue de très nombreux manuscrits, ou bien la possession d'éditions critiques qui malheureusement n'existent pas encore. Aussi nous contenterons-nous d'analyser et d'interpréter les résultats obtenus par les critiques qui ont déjà mené à bien ce travail : Struve pour l'*Atheismus triumphatus*[1], Edmondo Solmi pour la *Civitas Solis*[2], et M. Giovanni Gentile[3] pour le *De sensu rerum et magiâ*. Nous y ajouterons, pour le second de ces trois livres, une comparaison du manuscrit italien de la Vaticane publié par M. Kvačala avec les éditions latines de 1623 et de 1637.

La comparaison entre le manuscrit italien primitif du *De sensu rerum et magiâ* et les éditions de 1620 et de 1637 révèle deux catégories principales de modifications : les unes ont pour but d'appuyer sur des autorités théologiques la doctrine de l'âme des choses et l'affirmation du panpsychisme ; les autres d'imprimer un caractère plus violent et plus agressif à la polémique contre Aristote[4], mais toujours elles se rattachent au système de justification personnelle adopté par l'auteur vis-à-vis de l'Eglise à partir du jour où il a l'idée

1. Struvius, *Collectanea manuscriptorum*, Jenae, 1713.

2. *La Città del Sole di Tommaso Campanella edita per la prima volta nel testo originale con introduzione e documenti da Edmondo Solmi*, Modena, 1904, Tipo-lit Della « Provincia » di L. Rossi. L' « *Introduzione* » (p. VII sqq.) est une étude remarquable de la pensée de Campanella ; — voir notamment p. 7, 20, 29-30, 40, 41 à 46.

3. Giovanni Gentile, *Le varie redazioni del De sensu rerum di T. Campanella, con un saggio del testo italiano inedito*, Napoli, 1906. L'auteur confronte les chapitres 22, 25 et 30 du livre II, publiés dans le texte italien d'après deux manuscrits de Naples et de Rome avec les éditions latines de 1620 et de 1637, et il prouve que la version primitive de l'ouvrage était en langue italienne.

4. Giovanni Gentile, *o. c.* ; cf. Kvačala, *Gen.*, p. 23.

de présenter ses innovations en philosophie comme visant à la constitution d'une nouvelle apologétique, rendue nécessaire par le caractère antichrétien des enseignements du péripatétisme [1].

La même idée a inspiré les nombreux changements apportés au texte originel de l'*Athéismus triumphatus* dans les éditions de 1631 et de 1636. Campanella nous en avertit lui-même dans sa préface : il a reçu l'ordre de changer son style en un style théologique, et de substituer à ses références aux auteurs païens des citations des Pères de l'Eglise [2]. Or, une des modifications introduites dans ce remaniement général de l'ouvrage est particulièrement instructive : elle consiste en effet dans l'addition (chapitre II), en marge des objections des athées et surtout des déistes à la thèse de l'origine divine du christianisme, de courtes réponses, imprimées en petits caractères (*responsiunculae*) [3], et l'on constate que sur beaucoup de points de doctrine auxquels elles se rapportent, le reste de l'ouvrage n'offre aucun éclaircissement supplémentaire, l'auteur s'y efforçant surtout de démontrer le caractère naturel de la religion en général, et du catholicisme en particulier, mais sans insister autant que dans les petites réponses sur l'authenticité des vérités révélées. Il est donc vraisemblable que sans l'intervention de l'autorité ecclésiastique, l'*Atheismus triumphatus*, sans mériter peut-être le titre d'*Atheismus triumphans* que le protestant Hermann Conring proposait de lui attribuer, aurait certainement été mieux nommé « le déisme triomphant » [4].

Mais c'est surtout la *Cité du Soleil* qui des éditions manuscrites italiennes aux éditions imprimées latines de 1623 et de 1634 a subi les retouches les plus caractéristiques.

1. Cela n'empêche pas Campanella, pour satisfaire aux exigences de ses censeurs, de supprimer maintes fois dans les éditions imprimées de ses ouvrages des expressions trop vives employées auparavant contre le Stagirite. Sur ce point, voir les remarques de Kvačala, *Gen.*, p. 32, et *Nota*, p. 3.

2. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 372 ; — Kvačala, *Gen.*, p. 32 ; — *Ath. tr.*, 1636, p. 4.

3. *Ath. tr.*, 1636, p. 8 ; — édition de 1631, p. 9. —

4. *Vita Th. Campanellae*, autore Ern. Sal. Cypriano, sec. ed. Amstelodami, Apud Wetstenios, 1722 ; p. 148. —

Mentionnons d'abord les moins importantes. Campanella (*éd. de 1623 et 1637*) ajoute les Minimes et les Capucins aux Jésuites comme exemples de moines dont les corps, sous l'influence des constellations, ont exhalé des parfums de vertu et de sainteté[1]. Il précise (*éd. de 1623 et de 1637*) le contenu de la prière adressée à Dieu par les Solariens, et qu'il présentait d'abord (*manuscrit de la Vaticane*) comme semblable au Pater Noster, en disant que c'est la prière même enseignée par Jésus-Christ aux chrétiens[2]. Il remplace la qualification de pédant attribuée d'abord à Aristote (*cod. Vat.*) par celle de logicien, opposée du reste par lui à celle de philosophe (*éd. de 1623 et 1637*)[3]. Il insiste davantage sur la conciliation de la liberté humaine avec ses conceptions de la magie et de l'astrologie en introduisant dans l'ouvrage imprimé (*éd. de 1637*) un long passage, dans lequel il spécifie contre le panthéisme le caractère universel, et non particulier, de l'action exercée par Dieu sur les choses, absolument distinctes de son essence[4], ainsi qu'un autre passage dans lequel il recommande au savant d'user, mais de ne pas abuser de la connaissance des causes occultes des phénomènes naturels[5].

Bien plus remarquables sont les autres modifications du texte manuscrit parce qu'elles sont relatives à des idées fondamentales, en connexion immédiate avec le concept de religion naturelle et les dogmes les plus essentiels du christianisme révélé. Campanella avait tout d'abord (*cod. Vat.*) placé parmi les portraits peints sur la paroi intérieure du sixième

1. *Civitas Solis*, éd. de 1623, p. 169 ; — cf. Kvačala, *Gen.*, p. 67, l. 4. — L'édition de 1623 fait partie de la *Realis Philosophia epilogistica*, Francofurti, 1623 et l'édition de 1637 des *Disputationes*, Parisiis, 1637.
2. Kvačala, *Gen.*, p. 59, l. 30 ; — éd. de 1623, p. 446 ; — éd. de 1637, p. 160. —
3. Kvačala, *Gen.*, p. 63, l. 31 ; — éd. de 1623, p. 455 ; éd. de 1637, p. 164. —
4. *Civitas Solis*, éd. de 1623, p. 461 ; — éd. de 1637, p. 167 : Haec etiam mihi responderunt [Solarii], rerum omnium causam esse Deum universalem immediate, non immediatione particularis causae sed universalis principii et virtutis ; non enim Deus manducat cum Petrus manducat, etc. Cf. Kvačala, *Gen.*, p. 66, l. 16.
5. *Civitas Solis*, éd. de 1637, p. 160. — Cf. Kvačala, *Gen.*, p. 59, l. 11 ; — et éd. de 1623, p. 445-446.

mur de la ville Moïse, Osiris, Jupiter, Mercure, Mahomet, et beaucoup d'autres législateurs, puis « en un lieu passablement honoré », Jésus-Christ et les douze apôtres que les Solariens, écrivait-il, « avaient en grande estime ». Dans les éditions imprimées (1623 et 1637), Mahomet n'est pas supprimé de la liste, mais il est singulièrement déchu de son rang primitif, parce que les Solariens le haïssent comme un imposteur et un législateur infâme. L'image du Christ, au contraire, est mise à la place d'honneur, avec celles des douze apôtres[1]. De plus (*éd. de 1637*) une admiration très vive est attribuée aux habitants de la cité pour les institutions chrétiennes et la vie apostolique, qu'ils désirent ardemment imiter[2].

Les remaniements introduits dans le passage relatif au dogme de la Trinité ne sont pas moins caractéristiques. Ce dogme se réduisait d'abord (*Cod. Vat.*) à l'affirmation des trois « Primalités » de Dieu : la Puissance, de laquelle procède la Sagesse, la Sagesse, et l'Amour qui procède à son tour de la Puissance et de la Sagesse, et les Solariens étaient présentés comme ignorant la relation de l'essence divine d'elle-même à elle-même (*di se à se*), et par suite la distinction chrétienne des trois personnes ainsi que leurs noms. Maintenant (*éd. de 1623 et de 1637*) ils sont excusés de cette ignorance par la privation du bienfait de la croyance révélée, mais ils connaissent la procession et les trois rapports de l'être de Dieu avec lui-même[3].

L'affirmation de la supériorité de la polygamie sur la mo

1. *La Città del Sole, cod. Vat.*, Kvačala, *Gen.*, p. 47, ligne 34 : Trovai Moisè, Osiri, Giove, Mercurio, Macometto, et altri assai, et in luogo assai honorato era Giesù Christo, e li dodeci Apostoli, che ne tengano gran conto. — *Civitas Solis*, éd. de 1623, p. 422 : Vidi ibi Moysem, Osirim, Iovem, Mercurium, Lycurgum, Pompilium, Pythagoram, Zamolxim, Solonem, aliosque plurimos, quin et Macomettum depictum habent : quem tamen ut fabulosum ac sordidum legislatorem oderunt. At in loco dignissimo IESU CHRISTI vidi effigiem, ac duodecim Apostolorum, quos dignissimos reputant, magnique faciunt. — Cf. *Civ. Sol.*, éd. de 1637, p. 148.

2. *Civ. Sol.*, éd. de 1637 : Admirantur Christianam institutionem, et vitam Apostolicam in se et in nobis exspectant. — Cf. éd. de 1623, p. 445, et Kvačala, *Gen.*, p. 58, l. 44.

3. *Cod. Vat.*, Kvačala, *Gen.*, p. 64, l. 37 sqq ; — *Civ. Sol.*, éd. de 1623, p. 458 ; — éd. de 1637, p. 165.

nogamie est dans les éditions imprimées (1623 et 1637) accompagnée de plus de réserves que dans le manuscrit de la Vaticane. L'auteur y reconnaît en effet que cette opinion est une hérésie des Nicolaïtes. Aussi, pour justifier la communauté des femmes, sinon quant aux rapports charnels, du moins quant à l'obéissance (*quoad obsequium non quoad thorum*), invoque-t-il une autorité théologique de plus : celle de Saint-Augustin, qui vient s'ajouter à celle de Clément Romain. En outre, il prend soin de préciser que dans la cité du Soleil les mœurs sexuelles ne ressemblent pas à celles des animaux qui entrent en relations avec la première femelle venue ; elles se soumettent au contraire à des lois rigoureuses établies non en vue du plaisir, mais en vue d'un intérêt supérieur qui est celui de la procréation[1]. De nouveaux éclaircissements théologiques sont introduits à ce sujet en marge de la seconde édition latine (1637) et l'auteur ajoute, en manière d'excuse de l'institution, que la vertu de l'Evangile ne peut être connue toute entière par les seules voies naturelles[2].

C'est peut-être le passage relatif aux peines et aux récompenses de la vie future qui, d'une rédaction à l'autre, est modifié de la manière la plus intéressante. « Les Solariens, avait dit d'abord Campanella, tiennent l'immortalité des âmes pour une chose certaine, et ils croient qu'elles s'associent après la mort, suivant leurs mérites, à des esprits bons ou mauvais. Quant aux lieux des peines et des récompenses, ils ne possèdent pas à ce sujet la même certitude, mais ils considèrent comme raisonnable que ce soient le ciel et les lieux souterrains ». Et le philosophe avait ajouté cette phrase singulièrement compromettante : « Ils sont aussi très curieux de savoir si ces peines sont éternelles ou non »[3]. Ce dernier passage est complètement supprimé dans les éditions de 1623 et de 1637 où la question est exposée de la manière suivante : « Ils [les Solariens] mettent hors de doute l'immortalité des âmes, et leur association après la mort à

1. Kvačala, *Gen.*, p. 54, l. 23-35 ; — *Civ. Solis*, éd. de 1623, p. 436 ; — éd. de 1637, p. 155.

2. *Civ. Solis*, éd. de 1637, p. 155, en marge : Vigor evangelii non potest totus naturaliter nosci.

3. Kvačala, *Gen.*, p. 64, lignes 22 à 26.

des anges bons ou mauvais, suivant que dans les actions de la vie présente, elles se sont rendues semblables aux uns et aux autres. Toutes choses en effet rejoignent les choses qui leur sont semblables. Leur opinion sur les lieux des peines et des récompenses diffère peu de la nôtre »[1].

Peut-on soutenir sérieusement que toutes ces atténuations, ces restrictions, et ces réserves, parfois si embrouillées, et compliquées de si singulières réticences, correspondent à une évolution véritable et sincère de la pensée de Campanella ? Le philosophe a changé le titre de l'ouvrage qui n'annonce plus maintenant comme dans le manuscrit de la Vaticane un plan de réforme de la République chrétienne, mais simplement (*éd. de 1623 et de 1637*) un « dialogue poétique » sur « l'idée de la République philosophique »[2]. — Il a jeté un voile sur des pensées qui pouvaient paraître trop hardies, mais il n'abandonne vraisemblablement aucune de ses opinions primitives. La preuve en est que même dans l'édition de 1637 il renvoie le lecteur à la quatrième des *Quaestiones Politicae* où il est démontré, dit-il que son dialogue est « le catéchisme des Gentils pour les conduire à l'organisation politique et à la foi purement catholique »[3] : c'est ainsi que dès le début de l'ouvrage il revient à son idée de la conformité des institutions « solariennes » à la véritable loi chrétienne. Et maintenant, si l'on se reporte à cette quatrième question, consacrée, comme il l'annonce, à défendre sa république idéale, « conforme à la nature et aux décrets de l'Ecriture-Sainte », on constate facilement que la conception primitive de la *Città del Sole* n'y est corrigée que sur un point : Campanella déclare renoncer à l'idée de la communauté des femmes. Or nous allons voir que cette modification elle-même, dont M. Dejob a fait grand état pour prouver l'orthodoxie des opinions morales de notre philosophe[4], ne correspond nullement en réalité à sa pensée véritable.

Dans l'*Atheismus triumphatus*, et dans les *Œconomica*, la

1. *Civ. Solis*, éd. de 1623, p. 457 ; — éd. de 1637, p. 165.
2. Kvačala, *Gen.*, p. 45, l. 1-5 ; *Civ. Solis*, éd. de 1623, p. 417 ; — éd. de 1637, p. 145.
3. *Civ. Solis*, éd. de 1637, p. 146, en marge.
4. Dejob, *art. cité*, p. 137, et note 4.

communauté des femmes est abandonnée pour deux raisons : elle trouble la paix des familles et elle est contraire aux préceptes légaux et surnaturels de la morale chrétienne[1]. Dans la *Quatrième Question Politique* c'est cette seconde raison que Campanella invoque de préférence. Seulement il insiste ici plus longuement que dans les *Economiques* sur la conformité de la polygamie, telle qu'elle est comprise dans la Cité du Soleil, à la stricte loi de nature, telle que l'homme peut la connaître par l'usage de la seule raison. C'est le droit légal de l'Eglise qui considère la fornication comme un péché ; au regard du droit naturel, elle n'en est pas un, si les rapports sexuels extérieurs au mariage sont entretenus, comme dans la Cité du Soleil, avec des femmes stériles, ou enceintes, et par suite ne peuvent nuire ni à la procréation, ni à l'éducation des enfants. La réglementation des mariages et des unions suffit donc, du point de vue de la raison, à innocenter la polygamie, qui n'est une hérésie que selon la loi, et depuis la promulgation des décrets de l'Eglise, au même titre que par exemple l'abstinence de viande les jours maigres. Selon la nature au contraire seul est interdit le commerce charnel des fils avec leurs mères, tandis que les relations amoureuses entre frères et sœurs ou même entre pères et filles ne présentent aucun caractère incestueux[2]. — Tel est, prétend Campanella, l'avis des plus éminents théologiens et des philosophes les plus autorisés. On voit que sur cette question les opinions les plus

1. *Atheismus triumphatus*, éd. de 1636, cap. X, p. 117 ; — *Oeconomica* (in : *Realis Philosophia Epilogistica*), cap. III, art. II, p. 483 (éd. de 1623).

2 *De Politicis Quaestio IV*, p. 109, 110, 111 (*Disputationes*, Parisiis, 1637). — P. 109 : Communitas mulierum in concubitu non est contra jus naturae, praesertim quomodo a nobis posita est, sed maxime videtur ea congruere propter quod non est haeresis docere illam in puris naturalibus, sed tamen post jus divinum, aut Ecclesiasticum positivum : sicut non est haeresis edere carnes quotidie in jure naturae, et docere hoc esse utile : sed post promulgatam Ecclesiae legem de dierum in cibis delectu propter sobrietatem Christianam, utique haeresis est contra facere, ac docere... Unde Durandus, et alii neque fornicationem esse contra jus naturae, sed de lege positiva interdici, id multi theologi fatentur, et ratio S. Thomae 5, quoniam generationi obest, aut educationi, est nulla, ubi scitur mulier esse sterilis. — Cf. *Oeconomica loc. cit.* —

hardies ne l'effrayent guère. Il s'incline devant le précepte catholique, soit ; mais c'est manifestement à contre-cœur, et si l'on veut savoir ce qu'il en pense vraiment, il suffit de rappeler ici que pour lui une religion ne porte la marque de la vérité que si ses règles et ses dogmes se conforment rigoureusement aux lois de la nature et aux enseignements de la raison [1].

II. — Les aveux décisifs

Nous avions hâte d'arriver aux aveux décisifs qui établissent, avons-nous dit, et la culpabilité de Campanella vis-à-vis de l'Eglise pendant la révolte de Calabre, et la persistance de ses opinions hérétiques et déistes postérieurement à son incarcération. Ces aveux sont au nombre de deux. Le premier n'a pas, comme le second qui est contenu dans un ouvrage de Campanella lui-même, le privilège d'une authenticité incontestable. Pourtant, nous allons le voir, le document qui le rapporte présente de très sérieuses garanties.

Ce document, découvert par M. Kvačala à la bibliothèque Vaticane [2] est une sorte de chronique, non signée, mais datée du 8 octobre 1599, et par suite postérieure de très peu de jours à la découverte du complot de Calabre et à l'arrestation des conjurés. Elle a été écrite à Reggio, ville dont plusieurs habitants avaient participé à la préparation du mouvement. Elle ne semble inspirée d'aucun parti pris favorable ou particulièrement hostile aux accusés, et ainsi que l'indique une phrase de la fin : « Voilà tout ce qu'il y a à dire jusqu'à aujourd'hui », son but est seulement le récit des faits [3]. Enfin les événements qu'elle relate concordent pleinement, même dans le détail, avec ceux que Luigi Amabile a établis sur la base des documents officiels, des pièces d'archives, et des interrogatoires des témoins. Citons au hasard : la tractation avec les Turcs d'Amurat Rays, la date de la révolte fixée au 10 sep-

1. *Ath. tr.*, 1636, cap. X, p. 109. —

2. *Cod. Urbin. 818*, p. 400 sqq : *Ragguaglio de' movimenti suscitati in Calabria da Fra Tomasso Campanella*, publié par M. Kvačala, *Ferd.*, p. 29-32

3. Cf. Tocco, *Pubblicazioni*, p. 609-622. — *Ragguaglio*, in fine : « Questo è quanto occorre alla presente giornata ».

tembre, le banquet de Stilo tenu le 3 du même mois, le projet attribué à Maurizio di Rinaldis d'assassiner Campanella, une fois le complot dénoncé, la découverte dans une vigne du cadavre d'un des conjurés, mort étouffé, probablement par ses compagnons, l'arrivée des trente galères ottomanes, enfin l'arrestation du philosophe près de La Roccella, de Maurizio et de fra Dionisio Ponzio à Monopoli.

Or, par cette chronique qui, on le voit, mérite la confiance que lui a accordée M. Kvačala, nous apprenons que Campanella, considéré comme le chef de la conjuration, eut avec l'envoyé spécial du vice-roi, après son incarcération en Calabre, une entrevue qui fut pour lui l'occasion de déclarations singulièrement audacieuses. Comme Carlo Spinelli en effet lui faisait sentir combien il était indigne de sa profession de chrétien catholique d'enseigner des opinions aussi fausses, et comme il s'étonnait qu'un lettré de sa culture et de son esprit, membre d'un ordre religieux qui avait toujours été la terreur des hérétiques, se soit laissé entraîner dans des hérésies qui jamais n'étaient venues à la pensée d'Arius, de Sabellius et, plus récemment, de Luther et de Calvin, « le frère répondit hardiment qu'il s'étonnait que le seigneur Charles vienne le comparer à de semblables ignorants, qui n'avaient jamais su faire autre chose que proposer quelques gloses sur l'Ecriture, ou fournir à quelques passages une interprétation à leur façon, en torturant à leur guise le sens des phrases ; ses pareils à lui en effet ne visaient pas à ce but : ils prétendaient faire de nouvelles lois par eux-mêmes, et instituer de nouvelles règles de vie, comme c'était le propre des grands hommes et surtout de lui-même, venu au monde comme un nouveau Messie pour le salut de l'humanité »[1]. On devine en lisant ces paroles

1. *Ragguaglio*, Kvačala, *Ferd.*, p. 30. — On pourrait s'étonner à bon droit que ces paroles, si elles ont été réellement prononcées, n'aient pas coûté plus cher à Campanella. Il importe donc de remarquer que ces aveux du philosophe sont faits en dehors de l'instruction pénale régulière, et antérieurement à la constitution officielle de tout tribunal. En outre, ils portaient non pas sur la question du crime politique, mais sur le grief d'hérésie, qui échappait à la compétence du fonctionnaire du vice-roi. La chronique (p. 30) ajoute du reste que la réponse de Campanella confirma Carlo Spinelli dans l'opinion qu'il avait affaire à un fou.

quelle avait été pendant la révolte la surexcitation du sentiment et de l'imagination dans l'esprit de Campanella [1].

Le second aveu du philosophe se place en 1618, dans le *Mémorial* écrit pour le pape [2] et surtout dans le *Reminiscentur*, ouvrage qui fut dédié successivement à Paul V, Grégoire XV et Urbain VIII. En examinant un manuscrit de ce livre conservé à la Vaticane et qui, pourvu de toutes les approbations théologiques nécessaires, semble avoir été le manuscrit même destiné à l'impression [3], M. Kvačala a découvert une longue confession [4], développée sous forme de prière, et dans laquelle le philosophe, s'adressant à Dieu, demande le pardon de ses fautes et présente son projet de missions, fruit de son repentir, comme le moyen de les racheter. Or, malgré l'obscurité inhérente au style théologique ampoulé qui est de règle en pareil cas, il est facile de déterminer le contenu des aveux de Campanella. Il s'est livré, spontanément vaincu, à l'ennemi de l'homme : le démon, comme à un ami, et il est devenu l'esclave des désirs orgueilleux et des plus impures

1. Suivant la même chronique (*Ragguaglio*, Kvačala, *Ferd.*, p. 32), Campanella, au moment de son arrestation et dès après son emprisonnement, aurait prononcé d'autres paroles tout aussi audacieuses : « Habbiate preso un huomo, ma non perciò resterà di esseguire quanto havrà da succedere oltre ». Già si trova carcerato e dice : « Almeno da questo impareranno li Signori a governare bene li vassalli, e non eccederanno mentre vedranno, che li popoli si risentono », lasciandosi intendere di più col Sor Carlo, ch'era più ispediente, ch'esso ragionasse col suo Re, che non era tenerlo carcerato ». — (*Trad.* : « Vous avez pris un homme, mais cela n'empêchera nullement d'exécuter ce qui devra arriver par la suite ». Se trouvant déjà en prison, il dit : « Par là au moins les seigneurs apprendront à bien gouverner leurs vassaux, et ne dépasseront pas la mesure puisqu'ils verront que les peuples se fâchent », laissant entendre en outre au seigneur Charles qu'il ferait mieux de conférer avec son roi que de le maintenir, lui, prisonnier »).

2. Kvačala, *Gen.*, p. 7. Il s'agit du mémorial italien de 1618, publié par Eyssenhardt en 1887 (*vide supra*, chapitre troisième).

3. *Bibl. Vaticana, Codex Vat. 7069 : Th. Campanella, Volumen Quadripartitum : Quod reminiscentur, etc.*, p. 15 sqq. — Voir Kvačala, *Ferd.*, p. 28.

4. *Oratio ad Deum Deorum, etc.*, cap. II, art. I (Kvačala, *Ferd.*, p. 32-36). — Notons que la date de cette confession est nettement indiquée par la phrase suivante (p. 33) : « Tormenta saevissima diuturnaque et *annos 19* in profundo lacu... tribuisti ». (1599+19=1618).

voluptés[1]. Il a cessé d'obéir à ses supérieurs et a tenté de s'élever au-dessus d'eux[2]. Cela n'est rien encore, mais voici qui est plus grave. Il a tourné la religion en dérision, et dévasté l'Eglise par le scandale. Il s'est efforcé de devenir le maître de tous les hommes, en sorte que maintenant il doit devenir leur esclave, s'il aspire désormais, avec l'aide de la grâce divine, à réparer les funestes effets de sa faute[3]. — Son devoir, dit-il, est de rappeler à Dieu autant d'âmes qu'il en a détournées de la voie du salut par son exemple et par des paroles qui furent les causes de leur chute[4].

Sur les dogmes qu'il avait rejetés, ou les croyances morales auxquelles il avait renoncé, Campanella ne donne malheureusement dans sa confession que des indications insuffisantes. Pourtant on peut voir dans l'insistance avec laquelle il s'accuse d'avoir péché contre la chasteté une allusion à son idée de la communauté des femmes. En outre, il reconnaît indirectement avoir mis en doute le mystère de la Sainte-Trinité : « C'est un bien aussi, Seigneur, que tu m'aies humilié .Par là en effet je me suis ramené, converti, à ta science. Je conçois maintenant les dogmes très divins relatifs à la Très-Sainte Trinité »[5]. Enfin le passage qui suit se rapporte manifestement à l'immatérialité et à l'immortalité de l'âme, et peut-être à l'extase : « Par là mon âme s'est reconnue elle-même ; elle a

1. *Reminiscentur, Oratio ad Deum Deorum* (Kvačala, *Ferd.*, p. 33) ; Confiteor tibi... quod abjecto clypeo protectionis tuae, et gladio verbi tui, me hosti ignoto, tanquam amico nescio quomodo, victum sponte dedi, nihilque antiquius mihi videbatur, quam tumidis servire desideriis, et de voluptatibus impurissimis ei congratulari.

2. *Ibidem.*

3. *Op. cit. loc. cit.*, p. 35 : Pone me, domine, in parabolam et exemplum illis, quia misericordiam consequutus sum, cum essem derisor vanitate, et scandalo vastans Ecclesiam tuam, ut et alii de misericordia non desperent. — P. 34 : Itaque misisti in mentem meam, ut qui volueram fieri omnium dominus, fierem omnium servus ad salutem.

4. *Op. cit., loc. cit.*, p. 35 : Da mihi sermonem rectum, et linguam bene sonantem in os meum, ut sicuti plurimos exemplo, ac verbo scandalis affeci, et a tua via detorsi, sic longe plurimos ad te revocem.

5. *Op. cit.*, p. 34 : Bonum enim, Domine, quod humiliasti me. Ex hoc enim ad scientiam tuam me reformatum transtuli. Divinissima dogmata de Sanctissima Monotriade jam concipio.

reconnu le corps et ses chaînes, et les ailes par lesquelles on s'envole vers toi »[1].

Mais il y a dans la confession de Campanella un aveu plus intéressant encore que les précédents. Il a, dit-il, dès le moment où il a pu concevoir quelque espoir de libération, oublié le pacte conclu avec Dieu dans sa prison, et, peu de temps après être sorti, grâce à la miséricorde divine, de son cachot souterrain et ténébreux, il est revenu à ses anciennes pensées. C'est pourquoi les traits du Seigneur l'ont frappé à nouveau, pour boire non pas comme la première fois son sang, mais son esprit[2]. L'allusion paraît claire. quand on se rappelle les événements qui ont marqué en 1608 la vie du prisonnier. Il s'agit manifestement de sa sortie de la fosse obscure du château Saint-Elme. et de son transfert au « Castello dell'Uovo », obtenu à la suite de l'intervention de Ferdinand de Styrie auprès du vice-roi, et des démarches de Daniele Stefano, homme de confiance de Georges Fugger[3]. Aucune torture physique ne devait plus postérieurement être infligée à Campanella, et les peines dont il parle consistent évidemment en des peines de l'esprit, comme la confiscation de ses manuscrits, l'interdiction de converser avec lui, et surtout dans les ordres qui furent donnés à diverses reprises entre 1608 et 1618 de le priver totalement de livres et de papier[4].

Il faut donc abandonner tout à fait l'idée d'un Campanella redevenu bon catholique pendant ses longues années de prison. Bon catholique, on reconnaîtra même qu'il ne l'est pas plus en 1618 qu'en 1608, malgré l'humble langage du *Reminiscentur*, si on se rappelle que cette nouvelle attitude. qui

1. *Ibidem :* Agnovit ex hoc anima mea se ipsam, et corpus ejusque vincula. et quibus alis volatur ad te.

2. *Op. cit.*, p. 34 : Sed concretae labes in anima, cum me extra loca tenebrosa paululum misertus, et acclamatus extulisses, revixerunt in me, et ad priorem consuetudinem iterum traxerunt me. Cumque me eam secura libertate fruiturum putarem, oblitus pacti, quod in fossa pepigeram tecum, levabatur anima mea supra se iterum. En autem iterum demersisti me... et sagittae tuae militant contra me ebibentes spiritum meum, sicuti olim sanguinem, ut discerem castimoniam ; nunc spiritum, ut divinitatem.

3. Amabile, *Cast.*, t. I,p . 83-84, 93, 94 ; — Kvačala, *Ferd.*, p. 16-17. — Le transfert du prisonnier a lieu fin mars ou en avril 1608.

4. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 136, 174, 176, 181.

n'exclut pas du reste de très orgueilleuses pensées, il ne l'a adoptée que très tard et à contre-cœur, sur le conseil de Gaspard Schopp, et parce qu'il avait constaté l'évident insuccès de ses promesses de miracles et de son jeu de prophète ou de Messie.

III. — L'unité de la pensée sociale et religieuse de Campanella. Ses deux politiques et leur conciliation dans son esprit

Maintenant nous ne nous dissimulons pas qu'un problème très difficile nous reste à résoudre. C'est un fait que pendant toute sa vie, mais surtout à partir de l'an 1600, Campanella a attaqué la libre-pensée, combattu ou converti les protestants, revendiqué en faveur de la Papauté la plénitude de la domination spirituelle et temporelle, exercée sur tous les peuples, au sein d'une théocratie chrétienne universelle. — Comment dans notre hypothèse interpréter une telle conduite ? Faudra-il nier absolument la sincérité des pensées qu'il expose dans les deux tiers de ses ouvrages, et par exemple ne voir dans la *Monarchia di Spagna*, dans le traité *Del governo ecclesiastico*, dans la *Monarchia Messiae* et dans les *Monarchie delle Nazioni*, que des écrits d'occasion, rédigés soit pour obtenir une libération qui se fait attendre, soit en vue de parvenir par la flatterie aux plus hautes fonctions de l'Eglise ? — Nous nous heurterions alors aux pressantes objections de M. Dejob. Campanella « aurait *alors* menti non pas un jour et entre les griffes d'un tribunal, mais toute sa vie, sans qu'on voie pourquoi il s'y serait obstiné. Car, avant et après sa longue prison, qui l'empêchait de disparaître ? Simple moine il n'avait aucun intérêt à ménager en Italie. Homme d'un vaste savoir et philosophe original, il eût trouvé à Genève, en Angleterre, en Hollande, dans l'Allemagne du Nord, toutes les portes des Universités ouvertes et, s'il avait abjuré, on l'aurait porté en triomphe... Les pays protestants ne demandaient aucun sacrifice aux catholiques pour leur donner la liberté de la spéculation philosophique ou scientifique ; Descartes vivait en paix en Hollande et on y offrait à Galilée un asile »[1].

1. Dejob, *art. cit.*, p. 282-283. —

Mais il y a plus. On peut appliquer à la *Monarchia di Spagna*, au traité *Del Governo ecclesiastico*, et aux *Monarchie delle Nazioni*, un critère interne qui permet de reconnaître si vraiment les écrits de Campanella n'ont pas d'autre but que de servir ses desseins personnels de libération et d'influence politique. Par une analyse serrée du contenu de ces livres, M. Dejob a montré que jamais leur auteur ne s'abaisse aux flagorneries usitées en pareil cas : le langage qu'il tient aux papes ou à Philippe III n'est pas celui d'un prisonnier qui loue et qui flatte ses geôliers, c'est celui d'un conseiller inspiré, d'un politique qui vise avant tout au triomphe de ses conceptions, et qui ne craint pas de tancer rudement les monarques auxquels il s'adresse quand ils lui paraissent s'en écarter trop sensiblement[1]. — Il nous faut donc reconnaître que Campanella parle sérieusement lorsqu'il propose d'établir dans le monde, au profit de l'Eglise, et par les armes du roi d'Espagne ou du roi de France, l'unité de religion et la monarchie universelle. Seulement, si l'argumentation de M. Dejob réfute d'une manière décisive la thèse de l'insincérité absolue de Campanella, — thèse qui n'a jamais été soutenue même par Amabile, pourtant enclin à exagérer l'hostilité du philosophe contre le catholicisme, — en revanche elle n'établit nullement le caractère rigoureusemnt orthodoxe de son entreprise religieuse, et elle n'enlève aucune valeur aux preuves que nous avons fournies du caractère déiste ou naturaliste de ses conceptions.

Il importe en effet de bien comprendre la signification des nombreuses apologies par lesquelles le prisonnier, accusé d'hérésie et de rébellion, essaye de se justifier et d'obtenir sa grâce. Jamais il n'y vient totalement à résipiscence, même dans le *Reminiscentur*. N'abandonnant aucune des idées qui ont inspiré sa révolte contre l'Eglise et le pouvoir laïque, il se contente de mettre une sourdine à ses opinions les plus hardies, et, puisqu'il a échoué lui-même dans l'entreprise, d'inviter maintenant le Pape à réaliser, avec l'appui de l'Espagne, puis de la France, ce rêve d'une religion naturelle dont il s'était proclamé en 1599 le prophète et le pontife.

1. *Art. cit.*, p. 237-238, 240, 244. —

S'il en est ainsi, l'examen des écrits rédigés par Campanella pour se justifier doit nous mettre en présence d'une méthode d'apologie qui diffère singulièrement d'une palinodie et d'un reniement de ses plus chères convictions. Et c'est bien en effet ce que nous constatons. Dans ses lettres de 1606 et de 1607 au Pape et aux cardinaux, le philosophe ne reconnaît nullement s'être trompé. Toutes ses actions avaient en vue le bien du christianisme et du genre humain. La religion naturelle qu'il prèchait est la seule qui, selon lui, réponde vraiment aux besoins d'une époque où « le soleil de l'Eglise s'est éclipsé », où « l'on est chrétien par parenté et commodité »[1], où « il faut croire ou bien aller en prison », où « les fidèles reçoivent les dons du Saint-Esprit d'une façon si glacée qu'ils semblent ne pas opérer »[2]. Ses prophéties, les guérisons qu'il opérait en Calabre, et qu'il ose rappeler à Gaspard Schopp[3], et même au cardinal Farnèse[4], les miracles qu'il promet d'accomplir à nouveau et qui seront plus stupéfiants que ceux de Moïse lui-même[5], ont été ou vont être d'éclatantes preuves de sa vocation messianique que l'on n'a pas voulu reconnaître. Pierre et les apôtres dorment. Indulgentes pour les puissants, les lois de l'Eglise se font dures contre les malheureux, et lui, qui est un nouveau Jean-

1. Lettre au pape Paul V, p. 39 et 40 de l'ouvrage de L. Amabile : *Il codice delle Lettere del Campanella*, Napoli, 1881.

2. « Vedendo che ogni setta difende la sua opinione a dritto e torto, et ogn'una si vanta haver miracoli e martiri in sua difesa, et che oggi li Christiani han li doni dello Spirito Santo gelati, che par che non oprino, *e che bisogna creder' o andar prigione*, ...però mi spinsi ad esaminar l'Evangelio con l'altre sette e scienze... » (Lettre de Campanella au pape Paul V, du 13 août 1606, publiée par Centofanti, *art. cit.*, *Archivio Storico Italiano*, 1866, IV, p. 24 sq ; — Amabile, *Cast.*, t. I, p. 23).

3. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 53 ; — *Cong.*, t. I, p. 157. —

4. Lettre du 30 août 1606 au cardinal Farnèse, Centofanti, *art. cit.*, p. 60. —

5. Lettre au cardinal San-Giorgio du 30 août 1606 : « E Dio mi donò autorità secondo il decretale come quella di S. Giovan. Battista alli Farisei, e miracoli più stupendi che quelli di Mosè... » (Amabile, *Cong.*, t. III, doc. 520, p. 601). *Trad.* : « Et Dieu m'a donné une autorité par décret comme celle de St Jean Baptiste sur les Pharisiens, et le pouvoir de faire des miracles plus étonnants que ceux de Moïse... »

Baptiste, appelé pour le salut des peuples, il languit dans une prison obscure, alors que de toutes parts on tolère les abus révoltants du clergé rouge ou blanc, vert ou noir[1], qui s'approprie sans vergogne les biens et les honneurs, pendant que l'hérésie envahissante réduit à deux coins de la terre le territoire laissé au christianisme[2].

Tels sont les propos téméraires que Campanella ne craignait pas de tenir avec l'espoir naïf de persuader le Pape et les cardinaux, et de leur faire accepter ses doctrines, en même temps que ses services. S'étonnera-t-on, maintenant qu'il ait considéré la *Civitas Solis*, au même titre que la *Monarchia di Spagna*, comme une apologie de ses idées et de ses actions, et que dans des ouvrages tels que l'*Atheismus triumphatus*, de pensée en apparence orthodoxe, il y renvoie[3], en même temps qu'à la *Monarchia Messiae* ou à la *Monarchia Christianorum*, le lecteur désireux de connaître le plan de la future République chrétienne ?

A vrai dire, entre la conception fondamentale de ce livre et celle des traités qu'il adressait à Philippe III, aux princes autrichiens et à Louis XIII, il n'apercevait vraisemblablement aucune opposition essentielle. Le premier précisait le but idéal de la réforme dont il s'était constitué l'apôtre ; les autres enseignaient les moyens politiques d'y parvenir. En imaginant ces moyens, si différents de ceux qu'il avait employés en 1599, Campanella pouvait même soutenir qu'il n'avait pas changé d'opinion, puisque les ouvrages écrits dans sa prison reproduisaient toutes les pensées favorables à la monarchie espagnole, à l'unité religieuse et au gouvernement de l'Eglise, qu'antérieurement à la conjuration il avait déjà exprimées, notamment dans les *Discours aux princes d'Italie*, le *De regimine Ecclesiae*, le *Dialogue contre les Luthériens*, et le traité du *Gouvernement ecclésiastique*. C'est pourquoi, pour comprendre la signification de sa politique religieuse, il importe peu de savoir en somme s'il a composé la *Monarchia di Spagna* postérieurement à son incarcération, ou si, comme

1. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 45, p. 27. —
2. Amabile, *Il codice delle Lettere*, loc. cit. —
3. *Ath. tr.*, cap. X, p. 114 et p. 120. —

il le soutient, il l'a écrite à Stilo[1]. Ses écrits antérieurs indiquent assez en effet que, depuis bien longtemps, il construisait des plans de théocratie unitaire dont il entendait confier l'exécution aux monarques de la maison d'Autriche.

Ici pourtant nous rencontrons une difficulté. Comment l'idée inspiratrice de la révolte de Calabre, c'est-à-dire le rêve de la Cité du Soleil, se conciliait-il dans la pensée de Campanella, avant et après son emprisonnement, avec le projet autrement vaste et grandiose de rassembler tous les peuples du monde sous le sceptre d'un monarque unique ? Lorsqu'il appelle aux armes les seigneurs, les moines et le peuple de Calabre, peut-il songer sérieusement, quel que soit le vertige ambitieux dont son imagination est saisie, à devenir le chef temporel et spirituel de l'humanité tout entière, régénérée par la vertu de la religion naturelle ? Et lorsqu'à demi guéri de sa folie, il revient à sa première idée de faire appel à l'Espagne, quel genre de rapports conçoit-il entre la Répu-

1. Luigi Amabile (*Cong.*, t. I, p. 146-147, t. II, p. 98) admet que Campanella a composé l'ouvrage en décembre 1598 pour se couvrir par avance contre le reproche de rébellion contre l'Espagne, puis l'a recommencé dans sa prison pendant le second semestre de 1600 et le premier de 1601. Il est certain que la *Monarchia di Spagna*, telle qu'elle nous est parvenue dans les diverses éditions imprimées ou même manuscrites, contient de nombreux passages d'apologie personnelle et d'allusions indirectes à la conjuration qui ne sauraient s'expliquer par une justification anticipée de l'entreprise de Calabre. La date du remaniement du livre est donc vraisemblablement celle qu'a proposée Amabile. Quant à celle de la première rédaction, elle est placée par M. Kvačala en 1599, sur la foi d'un manuscrit de la bibliothèque Sainte-Geneviève (3343), corrigé et daté de la main même de Campanella : « Hier finden Wir am Schluss des Proemio nach den Worten *alli particolari* die Bemerkung Campanellas : *e scrivò ciò nell'Anno 1599.* Damit ist die Frage des Entstehungsjahres wohl endgültig entschieden ». (Kvačala, *Gen.*, p. 29). — Ajoutons qu'un témoin très renseigné sur les faits et gestes du philosophe, Gabriel Naudé, affirme qu'il a composé cet ouvrage en prison : « Campanella fit son livre de *Monarchia Hispanica*, dans lequel il donne au Roy d'Espagne le moyen de devenir Maître de l'Europe, pendant qu'il était prisonnier à Naples où il resta vingt-huit ans ». (*Naudaeana et Patiniana*, Paris. Florentin et Pierre Delaulne, 1701 ; — page 4). De toute manière donc l'hypothèse d'une première rédaction faite en 1599 ne doit aucunement exclure celle d'un remaniement postérieur. —

blique idéale qu'il rêve et l'immense empire chrétien dont il propose la fondation au roi catholique?

Pour résoudre la difficulté, il suffit de montrer qu'après avoir construit la Cité du Soleil, Campanella n'entendait pas s'arrêter en si bon chemin. Aussi naïf que tous les autres utopistes, et convaincu du caractère divin de sa mission, peut-être comptait-il d'abord sérieusement, comme il l'a affirmé maintes fois pendant son procès, obtenir pour son projet de République idéale l'adhésion du Pape et du roi d'Espagne, et les séduire ensuite par la perfection des institutions et de la vie des Solariens. En 1599 pourtant, il est contre eux en état de révolte ouverte. Triomphera-t-il de leurs forces coalisées? Il l'espère sans doute, puisque dans sa pensée la cité parfaite possède une telle puissance d'attraction et d'expansion qu'elle doit englober petit à petit les bourgs et les campagnes qui l'environnent, puis les agglomérations urbaines plus importantes, de manière à devenir peu à peu un très grand empire[1]. Entouré de royaumes qui le jalousent, l'Etat solarien ne cherchera pas tout d'abord à s'étendre au-delà de ses frontières primitives. Seulement, les peuples des états limitrophes, qui envient son bonheur, sont tout prêts à se révolter contre leurs tyrans; la première guerre déclarée par ceux-ci à la Cité du Soleil, sous un prétexte quelconque, leur fournira l'occasion désirée de s'émanciper d'un joug odieux, et ils accueilleront en libérateurs les soldats de la République[2]. C'est ainsi que progressivement celle-ci grandira en absorbant les Etats voisins, dans lesquels elle établira immédiatement des institutions communistes semblables aux siennes[3].

1. *De Politicis Quaestio IV*, Ad 4, p. 103. —

2. *Città del Sole*, *cod. Vat.*, Kvačala, *Gen.*, p. 55, lignes 21 à 44; — ligne 30 : O pure sono chiamati [Solari] da alcune Città tiranneggiate come liberatori. — *Trad.* : Ou même ils [les Solariens] sont appelés comme des libérateurs par quelques cités tyrannisées. — Cf. *Civitas Solis*, édition de 1623, p. 438; — éd. de 1637, p. 156.

3. *O. c.*, p. 56, l. 48, et p. 57, l. 1, 2, 3 : Le città superate o date a loro subito mettono ogni havere in commune, et ricevono gl'uffitiali Solari, e la guardia, e si vanno sempre acconciando all'uso della Città del Sole maestra loro. — *Trad.* : Les cités qu'ils ont subjuguées ou qui

Si la conciliation est possible entre la Cité du Soleil et le projet de monarchie universelle, elle l'est *a fortiori* entre cette utopie et la politique concrète et positive de la *Monarchia di Spagna* et des *Monarchie delle Nazioni :* en restaurant dans le monde entier l'unité religieuse et politique, les armes du roi d'Espagne ou du roi de France assureront le triomphe universel des institutions de la République parfaite. Nulle part, sur ce point, Campanella n'a mieux précisé ses vues que dans l'*Ecloga in portentosam Delphini Nativitatem*, où la pensée politique et sociale de la *Città del Sole*, reprise et développée de nouveau, vient s'amalgamer étroitement à celle de la *Monarchie d'Espagne* et des *Monarchies des Nations.* — Le futur Louis XIV après avoir conquis le monde, et travaillé à la conversion de tous les peuples à la vraie religion, se soumettra au pouvoir de l'Eglise, réformée de ses abus, et déposera sur les autels du Christ les sceptres des royaumes subjugués :

« *Cantabit Gallus, sua Petrus corriget ultro :*
Cantabit Petrus, Gallus super evolat orbem,
Subjicit et Petro, et Petri aurigatur habenis »[1].

« Le Français chantera ; Pierre corrigera de lui-même ses abus. Pierre chantera ; le Français vole au-dessus du monde entier. Il le soumet à l'autorité de Pierre, et son char est dirigé par les rênes de Pierre. »

Telle est la part de la politique unitaire et théocratique. Et voici maintenant celle de l'utopie sociale. Le nouvel Etat, par ses institutions, ses mœurs et ses usages, sera en tous points semblable à la Cité du Soleil, dont il prendra même le nom. Le pouvoir temporel y sera confondu avec le pouvoir spirituel. La répartition amicale des tâches y fera du travail un jeu et, grâce à une instruction commune, l'attribution des fonctions y pourra être réglée d'après les aptitudes, sans aucune distinction entre le peuple et les grands. La couleur blan-

se sont données à eux mettent immédiatement tous leurs biens en commun, et reçoivent des fonctionnaires Solariens, et une garde, et elles s'adaptent chaque jour de mieux en mieux aux usages de la Cité du Soleil, leur suzeraine. Cf. *Civitas Solis*, éd. de 1637, p. 157-158.

1. *Poesie*, ediz. Gentile, p. 201, v. 211-213 de l'*Ecloga.*

che y sera adoptée pour les vêtements. Un amour fraternel régnera entre tous les hommes ; tous enfin reconnaîtront un seul Père et un seul Dieu[1]. — Telle est la dernière pensée de Campanella, moins d'un an avant sa mort. En l'étudiant, on voit que les événements de sa vie personnelle et de celle de l'Europe ne l'ont pas distrait un seul instant de ses rêves messianiques.

IV. — Pourquoi Campanella est-il resté dans l'Eglise ? La psychologie du « moderniste ».

Avons-nous pour cela résolu complètement le difficile problème d'interprétation posé par la double attitude de notre philosophe, déiste dans sa morale et sa métaphysique, catholique et théocrate dans sa politique ? Il s'en faut certes de

(1) *O. c.*, *Ecloga*, p. 201, 202 :

Nam labor est jocus, in multos partitus amice,
Quippe unum agnoscent omnes patremque Deumque.
Conciliabit amor fraternus cognitus omnes...
Convenient reges, populorumque agmina in urbem
(« Heliacam » dicent), quam construet inclytus heros...
Sceptraque regnorum Christi deponet ad aras,
Illaque jura dabit, quae olim docuere prophetae :
« Divini cultus reges decet esse ministros :
Fas erit et pax, si plebs inferiora capessit.
Plebem animo dico : studiosi coetera norunt. »...
Cui non aurea saecula, quae aurea lilia monstrant,
Purpureae vestes, quae mutabuntur in albas,
Forte repugnabunt, si quis bene mystica sentit.

Traduction : Car le travail est un jeu, quand il est réparti amicalement entre beaucoup d'hommes. Et en effet tous reconnaîtront un seul père et un seul Dieu. L'amour connu qui lie des frères les unira tous... Les rois et de grandes masses de peuples se rassembleront dans une ville qu'ils appelleront Héliaca, la ville du Soleil, et qui sera édifiée par le héros illustre... Pour lui, il déposera sur les autels du Christ les sceptres des royaumes conquis, et il leur donnera les lois enseignées autrefois par les prophètes : « Le droit règnera, ainsi que la paix, si le peuple assume les fonctions inférieures : j'entends parler de ceux qui sont peuple par l'esprit, car ceux qui sont aptes à l'étude ont acquis toutes les autres connaissances... » Celui à qui ne répugne pas le siècle d'or, annoncé par les lys d'or, verra peut-être avec dégoût — si l'on a un sens juste des choses mystiques — les habits de pourpre, qui seront changés en vêtements blancs.

beaucoup. Seulement la difficulté que l'étude des textes et de la vie de Campanella laisse encore subsister n'est peut-être plus qu'une difficulté d'ordre psychologique. Comment l'auteur de la *Città del Sole* pouvait-il concevoir l'espoir de rallier au déisme et à la morale naturelle les papes de la Contre-Réforme ? Ou bien, pour reprendre les termes excellents dans lesquels M. Benedetto Croce a posé la question, « cette idée d'un pape rationaliste ou déiste, grand pontife de la religion naturelle, ne ressemble-t-elle pas à une ironie ? De deux choses l'une : ou bien Campanella, en imaginant la possibilité de cet accord, dissimulait, et on revient alors à la thèse d'Amabile, ou bien il ne dissimulait pas, et alors reste ce problème *d'ordre psychologique plutôt que logique ;* comment pouvait-il s'imaginer que la théocratie qu'il rêvait était quelque chose de substantiellement identique à la papauté, institution historique ? Comment n'y avait-il pas opposition dans son esprit entre deux choses qui dans la réalité étaient certainement en opposition ? »[1].

La confiance naïve de notre philosophe dans son pouvoir de persuasion autant que dans ses dons de prophète et d'astrologue, nous donne de ce fait une première explication. L'esprit critique, le bon sens et le jugement sont les qualités qui lui manquent le plus. Diodati lui attribue comme une vertu une grande « candeur de nature » pour laquelle il le chérit[2]. Naudé est plus précis et moins bienveillant, et il écrit à Peiresc : « ...Il n'y a homme qui croie si facilement que lui toutes sortes de contes qu'on lui puisse faire, et qui examine les choses qu'il croit être *de facto* avec moins de jugement... Aussi était-il besoin à Rome que deux siens serviteurs le conduisissent comme un enfant en tout ce qu'il devait faire, et lui fissent quelquefois des réprimandes terribles pour avoir maltraité ou agi avec les tiers et le quart, quand il parlait de ses affaires et intérêts »[3].

1. Benedetto Croce, *Le communisme de T. C.*, p. 293.
2. Lettre de Diodati à Peiresc du 3 août 1635, Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 331 c, p. 275.
3 Lettre de Naudé à Peiresc, du 28 septembre 1635, Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 327 c, p. 266.

Pourtant nous ne croyons pas que ce soit seulement par naïveté que Campanella choisit l'Eglise romaine pour lui confier la mission de réforme religieuse dont il se croit lui-même investi par Dieu. Moins naïf, il eût renoncé à accomplir cette mission, surtout après l'échec de sa tentative de Calabre. Mais l'aurait-il confiée à d'autres mains ? A sa sortie de prison, les protestants, quoi qu'en dise M. Dejob, ne lui eussent pas fait bon accueil. Il était depuis 1595 leur implacable adversaire, et cela, nous le verrons, non pas pour des raisons d'opportunité, mais par suite d'une opposition profonde de tempérament et de doctrine. Déiste, et partisan d'une morale naturelle à laquelle l'idée de péché était presque étrangère, il sentait, d'un instinct très sûr, l'incompatibilité radicale qui existait entre l'inspiration dominante de sa philosophie religieuse et le contenu essentiel du dogme protestant. Dans sa pensée, comme dans celle de Bruno, et de bien d'autres écrivains du temps, l'esprit de la Renaissance devait se heurter de front à l'esprit de la Réforme, dans lequel il reconnaissait un ennemi mortel[1]. Moins difficile assurément était, par des concessions réciproques, la conciliation d'une partie de ses vues avec une religion que la plupart des humanistes avaient finalement préférée à celle de Luther et de Calvin. Enfin l'Eglise romaine représentait pour lui l'unité et la discipline. Le protestantisme, au contraire, c'était, à cause de la liberté d'interprétation individuelle de la Bible, la dispersion, la désunion, l'anarchie qu'il avait décrite sur un ton indigné dans le *Dialogue contre les Luthériens*.

Pouvons-nous maintenant comprendre entièrement pourquoi Campanella, apôtre de la religion naturelle, est néanmoins demeuré attaché aux formes extérieures, à la hiérarchie, et, dans une certaine mesure, aux pratiques cultuelles du catholicisme ? Sans doute un grand pas a été fait vers la solution, mais nous n'avons pas encore donné la principale raison de cette attitude. La forte empreinte laissée par l'éducation catholique, et surtout ecclésiastique, dans l'âme des fidèles devenus rebelles aux enseignements de l'orthodoxie, a très souvent, dans l'histoire, produit des effets psycho-

1. Sur ce point, voir ci-après : Cinquième partie, chapitre II.

logiques semblables à ceux que nous constatons chez Campanella. Combien de libres penseurs, de dissidents et d'hérétiques n'a-t-on pas vus, alors que leur intelligence se détachait progressivement des dogmes, conserver consciemment ou à leur insu des sentiments d'amour ou de respect pour l'Eglise qui avait su, grâce à sa forte organisation, grâce à l'influence toute puissante de ses cérémonies, former et éduquer leur sensibilité, et tisser dans leurs cœurs les liens durables d'un tendre attachement pour la société des fidèles, en dehors de laquelle la vie morale leur semblait désormais inféconde ou diminuée ? C'est ainsi qu'au sein du catholicisme se développent parfois des hérésies ou des doctrines jugées téméraires qui n'entraînent chez leurs promoteurs ou leurs partisans aucune volonté de rupture ou de rébellion. Le besoin de faire partie d'une vaste société religieuse fortement intégrée, et le désir d'en conserver pour l'humanité l'inappréciable bénéfice l'emportent dans leur esprit sur la répugnance toute intellectuelle éprouvée vis-à-vis de l'erreur dogmatique, et sur la crainte de paraître approuver par leurs actions ce que leur raison théorique a depuis longtemps condamné. S'ils entendent réformer l'Eglise dans ses enseignements ou dans ses pratiques, c'est du dedans et avec son assentiment. Désavoués ou blâmés par l'autorité ecclésiastique, ils conservent opiniâtrément l'espoir de faire un jour triompher leur cause, et parfois on les voit se refuser à reconnaître dans la doctrine réprouvée celle qu'ils ont soutenue, ou en appeler d'un pape prévenu contre leur personne à un pape mieux informé. Telle est, dans beaucoup de cas, la psychologie du « moderniste » catholique[1]. Comme elle jette une vive lumière sur les motifs réels et profonds de l'attitude de Campanella, nous jugeons utile d'en préciser les traits en l'illustrant d'un exemple particulièrement instructif.

Dans une autobiographie qu'on nous permettra d'utiliser, puisqu'elle a été livrée à la publicité, un contemporain nous fait part d'une manière singulièrement émouvante des scru-

1. Nous comparons ci-après (Cinquième partie, chapitre VI, 3) l'attitude intellectuelle de Campanella vis-à-vis de la religion à celle des modernistes catholiques contemporains.

pules qui l'ont empêché de rompre avec l'Eglise catholique à une date pourtant où il professait « une théorie idéaliste de l'univers que l'orthodoxie aurait certainement qualifiée de panthéisme évolutionniste ». Ses paroles méritent d'être citées : « Je suis décidé à travailler et à servir l'Eglise qui a fait et à qui appartient l'éducation de l'humanité. Sans renier sa tradition, et à condition d'en retenir l'esprit de préférence à la lettre, elle reste une institution nécessaire et la plus divine chose qui soit sur la terre. Elle a capitalisé les subtilités des théologiens, mais elle a aussi amassé les principes d'ordre, de dévouement, de vertu, qui garantissent le bonheur à la famille et la paix à la société. Vouloir aujourd'hui organiser la vie morale en dehors du Christ et de l'Eglise serait une utopie »[1].

Rien de plus caractéristique que ces déclarations. En voici d'autres dont l'intérêt n'est pas moindre : « ...Si les dogmes abstraits ne sont rien, les pratiques sont quelque chose comme sources d'émotions bienfaisantes... Je reste dans l'Eglise, pour des motifs qui ne sont pas selon la foi catholique, mais d'opportunité morale... Des personnes très logiques se demandent pourquoi non seulement l'idée, mais l'obligation de quitter l'Eglise ne se présentèrent pas alors à mon esprit. L'idée ne pouvait pas manquer de s'offrir, mais l'obligation que je pensai comprendre fut celle de rester dans l'Eglise. La vraie raison fut que je lui demeurais attaché par le fond de mon âme. De plus je me disais qu'il n'y a vraiment pas devoir de changer l'orientation de son existence au gré d'opinions spéculatives qui ne concernent pas directement la vie. On ne délaisse pas une maison comme l'Eglise catholique parce qu'elle s'obstine un peu trop à soutenir l'authenticité de quelques livres qui sont plus ou moins apocryphes. Sans doute il y allait d'autre chose que de problèmes littéraires. Les croyances les plus essentielles étaient en jeu. Mais qu'étaient-ce que ces croyances mêmes sinon des symboles qui valaient par leur efficacité morale ? N'était-ce pas seulement cette efficacité qui était vraiment essentielle ? »[2].

1. Alfred Loisy, *Choses passées*, Paris, *Union pour la Vérité*, 1912-1913, fasc. 2, p. 69 et 76.

2. *O. c.*, p. 167, fasc. 3 ; p. 306, fasc. 5 et 6 ; p. 80, fasc. 2.

Enfin le rapprochement des deux dates suivantes s'impose à l'attention du psychologue : « 22 avril 1906. Les preuves de l'existence de Dieu ne me semblent pas concluantes... En 1906, je me résolus à faire les démarches nécessaires pour que l'indult [autorisation de célébrer la messe à domicile] fût renouvelé » [1].

Campanella, au moins à l'époque de sa longue détention, aurait pu mettre sa signature au bas des lignes que nous venons de citer. Lorsque dans sa prison il regrettait de n'avoir pas entendu depuis longtemps la voix des grandes orgues [2], il pensait, lui aussi, comme nous le verrons plus loin, que « l'idéal religieux vit et agit dans les cérémonies du culte » [3]. En outre, nous aurons soin de l'établir, c'est surtout pour son caractère éminemment social qu'il préférait le catholicisme à toutes les autres confessions, et notamment au protestantisme. Ne savons-nous pas que pour lui la religion est l'âme même de l'Etat, le principe vivant qui maintient entre les organes et les membres du corps social l'union et la cohésion indispensable ? Quelque réelle et profonde qu'ait été sa répugnance à incliner sa raison devant l'autorité et à reconnaître humblement la vérité des dogmes contraires à ses principes de religion naturelle, on comprend donc qu'il ait persisté à demeurer dans l'Eglise qu'il voulait réformer et non détruire. En fait celle-ci ne l'a jamais exclu de son sein. Si elle s'y était décidée, quelle eût été son attitude ? Répondre à la question, ce serait, on en conviendra, dépasser les limites raisonnables de l'induction psychologique.

V. — Polémiques théologiques contre Campanella à la fin de sa vie

Avant de clore la discussion relative à la sincérité des opinions politiques et religieuses de Campanella, il importe de

1. *O. c.*, p. 313 et 317, fasc. 5 et 6.

2. *Oratio ad Deum Deorum*, *Reminiscentur*, cap. II, art. I, Kvačala, *Ferd.*, p. 33 : Ideoque me templo sic privasti, ut nec audire voces organorum ejus liceat.

3. A. Loisy, *o. c.*, p. 167, fasc. 3.

dire un mot de l'attitude adoptée vis-à-vis de lui par les théologiens officiels pendant les dernières années de sa vie. Pour réfuter la thèse qui lui attribue des opinions déistes, M. Dejob a, en effet, invoqué l'absence de toute polémique dirigée contre ses doctrines pendant les années où il publiait coup sur coup à Paris, sans rencontrer aucune opposition, les plus importants de ses ouvrages. « Voilà donc, dit-il, un auteur, célèbre par ses écrits et ses aventures, mêlé à toutes les querelles retentissantes de son temps, qui aura pu dire en toutes lettres, en plein XVII[e] siècle, sans provoquer la moindre clameur, qu'au fond toutes les religions se valent ! Car dans le feu des polémiques on ne lui a pas alors reproché autre choses que des défauts de caractère »[1].

Que vaut cet argument ? Tout d'abord il ne tient pas compte d'un fait important : le 2 mai 1636, la Sorbonne, prévenue contre Campanella par le nonce Bolognetti, retira toutes les approbations qu'elle avait d'abord inscrites sur les livres du philosophe[2]. L'effet de cette décision ne se fit pas attendre. Sans doute Campanella, qui disposait à la cour de l'influence de puissants protecteurs, fut néanmoins autorisé à publier les ouvrages déjà livrés à l'impression, mais pour ses *Theologica* sa demande d'approbation se heurta à un refus très net[3].

Il y a plus. C'est dans le milieu même des religieux et des prêtres pensionnés par Richelieu ou par le chancelier Séguier que le philosophe rencontra une opposition assurément imprévue. Gabriel Naudé cite à ce sujet[4] un ouvrage du Père Antoine Sirmond[5], ce même jésuite qui avec l'appui du

1. Dejob, *art. cité*, p. 133.

2. Amabile, *Cast.*, t. II, p. 96 : Facultas censuit primo improbandas approbationes quae inscriptae sunt in libris F. Thomae Campanellae Dominicani, etc.

3. *O. c.*, p. 124.

4. Dans l'appendice de son panégyrique de Campanella : *Panegyricus dictus Urbano VIII Pont. Max. ob beneficia ab ipso in M. Thom. Campanellam collata, Auth. Gabr. Naudaeo, Parisino ;* Parisiis, Apud Sebastianum Cramoisy, MDCXLIV.

5. L'ouvrage du Père Sirmond est intitulé : *De immortalitate animae demonstratio physica et aristotelica adversus Pomponatium et asseclas.* Sur les éditions de cet ouvrage, sur son contenu, et sur les doctrines du

cardinal entrait en guerre contre les jansénistes, et dont la doctrine de l'amour de Dieu et de l'attrition allait être si vivement combattue par l'auteur des *Provinciales* [1]. Mais les railleries du Père Sirmond sont moins intéressantes que les attaques d'un prêtre grec nommé Athanasios Rhétor [2], protégé du chancelier Séguier, et qui crut bon, pour réfuter les *erreurs* de notre philosophe, de rédiger en 1637 [3] un livre entier intitulé *Anticampanella*.

De ce livre, envoyé à Rome pour être imprimé, et qui ne le fut probablement jamais [4], nous ne possédons qu'un résumé, écrit à la même date [5], et approuvé par la Sorbonne le 20 février 1638. Ce résumé lui-même dont le titre est :

Père Sirmond, voir notre article de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1919, intitulé : *L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal*, ainsi que notre thèse : *Les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Première Partie, chapitre quatrième, 3 : *De Saint-Augustin à Descartes*, etc.

1. *Dixième Provinciale*, t. V de l'édition Félix Gazier—Léon Brunschvicg, p. 226-227, 267-268, 270-271, et les notes p. 221-225. —

2. Voir une courte notice sur Athanasios Rhétor dans notre livre : *Les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »* : Première Partie, chapitre IV, 3 : *De Saint-Augustin à Descartes*, etc.

3. La date de rédaction peut être fixée en 1637. L'abrégé de l'ouvrage, imprimé seulement en 1655 avec d'autres opuscules, est en effet pourvu d'une approbation de la Faculté de Théologie datée du 20 février 1638. D'autre part il n'y est fait allusion qu'aux ouvrages de Campanella parus avant 1638, mais l'auteur y renvoie à l'édition de 1637 du *De sensu rerum et magiâ* dont il cite plusieurs passages, en indiquant exactement la pagination.

4. Il ne l'était pas en 1655, et c'est pourquoi à cette date l'auteur en publie un abrégé, où il se contente de dire au sujet de la première rédaction (*Anticampanella*, dédicace de 1654, au chancelier Séguier) : « Hunc autem offero tibi una cum epistola missa ad Patriarchas, et abbreviato Anticampanella, (*quem quando scripsi, mandare Typis non licuit*). — Notons ici que l'auteur mourut en 1633, à l'âge de 92 ans (*Vita Th. Campanellae*, Authore Ern. Sal. Cypriano, Amstelodami, 1722, Appendix III, p. 141 : *Vita Campanellae Scriptore Jacobo Echardo*). —

5. La phrase suivante le prouve amplement, si on réfléchit à la date de l'approbation de l'abrégé (20 février 1638). Elle fait suite dans l'*Anticampanella* à la liste des livres du philosophe censurés par Athanasios Rhétor : « Haec enim sunt quae ad nostras pervenerunt manus, in quae divino auxilio scripsimus, et Romae misimus, ut Typis (si non aliquid in via contingit adversi), mandentur ».

Anticampanella in Compendium redactus[1], ne paraît qu'en 1655, sans qu'on puisse deviner la raison de ce retard de publication[2]. Aucun historien de Campanella n'ayant pu le consulter, à cause de sa rareté[3], nous en donnerons une analyse.

Dans sa dédicace au chancelier Séguier, Athanasios Rhétor déclare que le motif qui l'a poussé à écrire son livre n'est ni l'amour du lucre ni une vanité littéraire quelconque, mais le désir de prendre la défense de la vérité catholique et de prémunir les chrétiens contre une doctrine néfaste[4]. Son affirmation est-elle sincère? Nous connaissons trop peu son caractère et ses actions pour acquérir à ce sujet une certitude complète. D'autre part pourtant, la précision des demandes qu'il adresse à Séguier dans les dernières phrases de l'ouvrage donne à son *Anticampanella* un caractère de pamphlet qui indique des sentiments assez hostiles contre notre philosophe : il réclame pour lui un juste châtiment ; il invite le chancelier à sévir contre une doctrine pestilentielle capable d'entraîner beaucoup d'âmes dans la voie de la perdition ; il demande

1. Le titre et le texte de l'ouvrage sont imprimés en grec, avec la traduction latine en regard. Voici le titre latin général : *D. Athanasii | Rhetoris Presbyteri | Byzantini | Antipatellarus | Epistola de unione Ecclesiarum ad Alexandrinum | et Hierosolymorum Patriarchas | Anticampanella in compendium redactus | Parisiis | Ex typis Juliani Jacquin, via Latomorum | propè Sorbonam | MDCLV | Cum approbatione.* — Et voici le titre latin particulier de l'*Anticampanella : D. Athanasii | Rhetoris Presbyteri | Byzantini | Anticampanella in Compendium | redactus adversus librum de sensu | rerum et Magia | Parisiis | Ex typis Juliani Jacquin, via Latomorum | propè Sorbonam | MDCLV | Cum approbatione.*

2. La mort de Campanella (mai 1639) enlevait à l'ouvrage tout intérêt d'actualité. Si l'auteur le publie en 1655, c'est dans le même volume que sa correspondance avec les patriarches de la religion grecque, qui contient le récit des démarches par lui entreprises, d'accord avec le Pape, Anne d'Autriche et Louis XIV, en vue de l'union des Eglises grecque et latine. Il veut ainsi vraisemblablement réunir en un seul livre toutes les preuves de son dévouement au catholicisme.

3. Kvačala, *Gen.*, *Neue Nachträge*, s. XIV : « Bisher habe ich den Druck selbst nicht eingesehen und auch bei einem neueren Autor darüber nichts gelesen ». M. Kvačala n'a eu entre les mains qu'un extrait manuscrit de l'*Anticampanella in Compendium redactus : Ms. Harlcian 4466, f. 497.*

4. *Anticampanella in Compendium redactus*, p. 3 et 4.

que la lecture, l'édition et la vente des livres de Campanella soient rigoureusement interdites[1]. Cette animosité s'expliquerait-elle par le désir qu'il éprouverait de faire sa cour au Père Mostro, alors maître du Sacré-Palais, dont il prend la défense dans le cours de son traité[2], et des bons offices duquel il a besoin sans doute pour gagner, en vue de sa mission auprès des églises grecques, les faveurs du pape Urbain VIII ? La conjecture n'a rien que de très vraisemblable.

Examinons maintenant le contenu du pamphlet. Si on laisse de côté quelques chicanes de théologie et les nombreuses citations invoquées par l'auteur pour démontrer que la doctrine du « sens des choses » est une hérésie, on doit reconnaître que les critiques d'Athanasios Rhétor ont, du point de vue chrétien, frappé au point sensible et vulnérable de la philosophie de Campanella. Les plus développées en effet sont dirigées contre la théorie de l'âme du monde, par laquelle cette philosophie se rapproche le plus du panthéisme de Giordano Bruno. L'auteur du *De sensu rerum* soutenait que le monde étant « le plus noble, le meilleur et le plus beau des êtres » et « le fils du souverain bien », non seulement est formé de parties qui sont des êtres doués de conscience, mais possède lui-même une âme très parfaite, supérieure à n'importe quel ange, et qui préside à la vie du grand Tout. Cette âme, selon lui, jouissait de la béatitude, et il lui attribuait pour fonction de contempler dans l'âme de l'Etre premier les idées des actions à accomplir, pour opérer ensuite conformément à ces idées dans les réalités matérielles et formelles. C'est pourquoi il l'appelait l'instrument premier de la sagesse de Dieu[3].

1. *Op. cit*, p. 28.
2. *Op. cit.*, p. 18, marquée par erreur du chiffre 17.
3. *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXXII, p. 114 et 115. Nous plaçons entre parenthèses le membre de phrase omis par Athanasios Rhétor dans sa citation (*Anticampanella*, p. 7 et 14) : « (Praeterea si hominis Regimini non sufficit spiritus corporeus, sed insuper mentem immortalem in eo invenimus), multo convenientius erit mundum, nobilissimum Entium, prolem summi boni, optimum pulcherrimumque, non modo naturas sentientes partium suarum in se continere, sed et animam excellentissimam quoque Angelo praestantiorem, quae totius curam gerat... Idcirco haec anima beatissima inspicit in prima mente quid agendum est, et

De cette doctrine de l'âme du monde, Athanasios Rhétor n'a pas de peine à montrer le caractère hérétique. C'est, dit-il, une doctrine païenne (*dogma ethnicum*). Elle équivaut d'abord à confondre le monde avec le Christ, qui seul est vraiment fils de Dieu[1], et à admettre en dehors du Créateur un être qui est également le plus noble, le meilleur et le plus beau, ensuite à considérer l'univers (Campanella l'avait dit fort explicitement) comme supérieur à la seule âme qui ait été faite à l'image de l'être divin, c'est-à-dire à l'homme[2]; enfin elle soustrait une créature : l'Ame du grand Tout, à la corruption du péché[3]. Pour créer et pour agir, Dieu du reste, grâce à son infinie puissance, n'a besoin d'aucun instrument[4].

Les autres reproches adressés par Athanasios Rhétor à la philosophie de Campanella ont un caractère doctrinal beaucoup moins prononcé. Il les énumère d'ailleurs très rapidement, en vue seulement de donner au lecteur quelque idée des développements contenus dans son premier et plus volumineux ouvrage.

Dans le *De Praedestinatione*, il blâme les attaques contre les Jésuites et l'opinion suivant laquelle Dieu accorderait le salut éternel aux enfants morts sans baptême lorsqu'ils sont nés de parents chrétiens[5]. Abordant la *Civitas Solis* et les *Medicinalia*, il ne manque pas de relever l'indécence et l'impiété de la morale sexuelle de notre philosophe, de réprouver son éloge de l'usage de la crémation, et surtout de noter le caractère antichrétien du passage où Campanella avait osé introduire les noms de Jésus-Christ et des Prophètes dans une liste contenant des noms de législateurs impies et

juxta ejus ideas operatur in materiabus, ac formationibus particularibus [Athanasios Rhétor écrit seulement : et formationibus]. Ipsaque est instrumentum primum primae sapientiae Dei ».

1. *Anticampanella*, p. 7 et 8. —

2. *O. c.*, p. 21 et 22. L'auteur y critique l'opinion suivante de Campanella (*De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXXII) : Atque si mundus mentem ita divinam non haberet, inferior esset homine, totum parte. »

3. *O. c.*, p. 14. —

4. *O. c.*, p. 15 et 16, p. 20.

5. *O. c.*, p. 18, marquée par erreur du chiffre 17 ; — p. 19.

athées[1]. Quant à l'*Atheismus triumphatus*, suivant l'auteur de l'*Anticampanella*, c'est un ouvrage qui enseigne l'athéisme au lieu de le détruire, en produisant au jour des arguments impies, et cela dans un style affecté et qui s'efforce d'imiter la manière des auteurs sacrés[2].

Tel est le contenu du pamphlet d'Athanasios Rhétor. Rapproché d'autres faits que nous avons exposés, il nous renseigne d'une manière intéressante sur l'opinion qui, dans les dernières années de la vie de notre philosophe, se répandait de plus en plus dans les milieux cultivés, au sujet de sa prétendue orthodoxie. La Sorbonne, nous l'avons vu plus haut, était déjà édifiée. C'est pourquoi le professeur Hallier, docteur en théologie, chargé d'examiner le livre du prêtre grec, n'oubliait pas d'indiquer, à la suite de la formule habituelle d'approbation, qu'il estimait pernicieux pour la foi l'ouvrage du père Campanella réfuté par l'auteur du pamphlet, c'est-à-dire le *De sensu rerum et magiâ*[3]. Qu'on vienne dire après cela que la propagation de la doctrine de notre philosophe ne causait à l'Eglise aucune inquiétude, et ne rencontrait aucune opposition de la part de ses représentants officiels !

1. *O. c.* p. 19 : « Librum praeterea de civitate solis reprobavimus, ubi inter nefanda plura, et Salvatorem nostrum, et Prophetas cum impiis et Atheis connumerat p. 422, et mulieres esse communes p. 436 vult, ubi et suum conceptum et intentionem patefecimus omnibus, cum dicit corpora humana comburi, ne idololatriae detur occasio ». — Suivent, p. 19 et 20, deux exemples de remarques impies et obscènes que l'auteur extrait des *Medicinalia*.

2. *O. c.*, p. 18, marquée par erreur du chiffre 17 : Praesertim autem in hanc audaciam invecti sumus et scripsimus, sicut etiam librum de Atheismo oppugnavimus, in quo potius docet Atheismum quam evertit. In illo enim evomit illa quae, Dei auxilio, a multis et longis, ut ita dicam, seculis, sepulta fuerant in abysso, cum debuisset profondius (si potuisset fieri) sepelire, in lucem produxit, et imitatur stylum et phrasem sacrorum Bibliorum (quod nulli pio licet) ut liber sacer appareret.

3. *O. c.*, p. 5 (marquée par erreur du chiffre 6) : Ego subsignatus Sacrae Theologiae Doctor et Professor Sorbonicus, hunc Elenchum legi in quo nihil contrarium fidei aut bonis moribus deprehendi, *librum vero P. Campanellae quem refutat fidei perniciosum censeo.*

CHAPITRE VI

Le caractère de Campanella. Ses poésies

Les derniers jours de Campanella, pendant lesquels il appliquait à son cas personnel la doctrine des *Astrologiques*, nous enseignent combien courte fut toujours pour lui la distance entre l'idée et l'acte. Si nous nous sommes appesanti si longtemps sur le récit et l'interprétation des événements de sa vie, c'est que sa philosophie en est inséparable : elle exprime les variations de sa destinée tourmentée, et les efforts qu'il tente vainement, en présence des dangers qui le menacent, pour établir une harmonie, non pas seulement à l'intérieur de son système, entre des tendances spéculatives opposées, mais dans sa conduite, entre sa pensée et sa parole, entre ses sentiments et ses actions.

Il faut bien l'avouer, Campanella a dû mentir. Mais la maladresse avec laquelle il ment indique assez combien il lui en a coûté d'avoir à dissimuler. Aux moments les plus critiques de son existence, alors que la persistance dans son système de feinte est pour lui une question de vie ou de mort, de captivité ou de liberté, l'expression de sa vraie pensée éclate brusquement, et brise le masque dont il a tenté gauchement de la couvrir. Et sans doute les mœurs du temps et la misère de sa condition lui imposent parfois des louanges hyperboliques à l'adresse des grands, mais le fait est plutôt rare, même quand un peu de flagornerie seconderait les efforts accomplis en vue de sa libération ou de l'approbation de ses œuvres. « Je parle, dit-il fièrement, le langage de la vérité philosophique, et non celui des courtisans »[1]. A Rome,

1. Amabile, *Cast.*, t. II, p. 32.

en butte à la suspicion et aux attaques des théologiens ses ennemis, obligé de cacher son admiration pour l'astronomie de Copernic, il abandonne toute prudence dès qu'il s'agit de défendre, en même temps qu'un ami, l'idée exposée dans son *Apologia* sur les limites respectives de la science et de la foi, et, sans songer à mesurer ce qu'il perdra de son crédit auprès d'Urbain VIII, il s'offre à être l'avocat de Galilée auprès du tribunal du Saint-Office[1].

Les concessions qu'il refuse à son désir légitime de liberté et de sécurité, Campanella ne les fait pas non plus à l'amitié. Il rudoie quelque peu Galilée d'avoir, par flatterie et par jeu, et sans croire à l'astrologie, tiré l'horoscope du grand duc de Toscane Cosimo II dans sa dédicace du *Sidereus Nuncius*[2], et il encourt les reproches de Peiresc pour la libre franchise avec laquelle il apprécie les œuvres des lettrés de France, habitués aux mutuelles et conventionnelles adulations[3]. L'art du clair-obscur, des nuances, la souplesse des transitions et des atténuations sont qualités étrangères à son style comme à sa pensée. S'il se contredit, c'est gauchement, et quand il est obscur, c'est qu'il se contredit. Bien qu'il y ait une liaison assez étroite et une certaine continuité entre sa théorie empiriste de la connaissance et sa seconde doctrine, intuitionniste et intellectualiste, il semble, lorsqu'il passe de l'une à l'autre, superposer brutalement la seconde à la première. Il manque à sa logique des contraires un moment essentiel : la synthèse. L'union de l'être et du non-être est pour lui un insondable mystère.

Le trait le plus frappant de la physionomie de Campanella, celui auquel tous les autres se subordonnent, c'est la conviction, enracinée en lui, de la mission que Dieu lui a confiée. Par là s'expliquent sa franchise brutale, sa rudesse et son orgueil. Il porte en lui la vérité religieuse, l'Esprit-Saint dont

1. Voir ci-après : Cinquième Partie, Chapitre premier, 2.

2. Lettre à Galilée du 8 mars 1614 (Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 185, p. 65 et 66 ; — *Le Opere di Galileo Galilei*, edizione nazionale, t. XII, p. 31-33).

3. Voir la lettre de Peiresc à Campanella du 3 juillet 1635, et la réponse du philosophe datée du 17 juillet, dans Amabile, *Cast.*, t. II, Doc. 321, p. 255, et Doc. 311, p. 244.

8

les chrétiens de son temps ont laissé s'engourdir en eux les dons, et l'instinct prophétique qui l'anime confirme son caractère divin par des signes et des prodiges. Tourné en dérision, maintenu au cachot, et empêché d'accomplir son œuvre sacrée par l'ignorance de la foule indifférente et la perfidie des tyrans troublés dans leur honteuse jouissance, il pense que son devoir n'est pas d'être modeste, mais de crier bien haut sa vocation pour réveiller les consciences assoupies. Aussi n'est-ce pas seulement en présence de ses bourreaux, princes de l'Eglise ou du siècle, mais à la face du Seigneur lui-même, pris à témoin de son élection, qu'il affirme son inébranlable volonté de ressaisir, une fois libéré, l'étendard de la raison, pour déclarer à nouveau la guerre au fanatisme des sectes, briser les chaînes de l'âme humaine, combattre les dogmes mensongers et la superstition avilissante, et restaurer enfin sur leurs ruines le culte pur et naturel du Dieu véridique, adoré en esprit et en vérité [1] :

« Si tu m'exauces, Seigneur, je te promets d'amener toutes les nations à l'école du Dieu libérateur, véridique et vivant, à moins qu'à une si grande pensée tu n'interdises d'atteindre la fin vers laquelle tu me pousses de ton aiguillon ; d'abattre les idoles, de supprimer tout culte rendu à un Dieu d'opinion, et qui se sert de Dieu au lieu de le servir ; de porter l'étendard et le siège de la raison contre le vice couard ; d'appeler à la liberté les âmes serves et d'humilier les arrogantes ; enfin de ne jamais chanter des hymnes nouvelles, par lesquelles Sion dépérirait, sous des toits avilis par les atteintes de la foudre ou des animaux, mais de te faire un temple du ciel et un autel des étoiles ! » [2].

1. *Poesie*, ediz. Gentile, p. 135 : Nota che Dio si deve adorar *in spiritu et veritate*...

2. *Ibidem* :

Se mi sciogli, io far scuola ti prometto
Di tutte nazioni
A Dio liberator, verace e vivo,
S'a cotanto pensier non è disdetto
Il fine a cui me sproni ;
Gl'idoli abbatter, far di culto privo
Ogni dio putativo
E chi di Dio si serve, e a Dio non serve ;

Et quand il s'agira d'édifier la cité de Dieu, pourquoi ménagerait-on les hommes ? « Avant de planter et de construire, il faut détruire et arracher »[1]. La haine de Campanella contre ses adversaires et ses persécuteurs se confond ainsi avec un sentiment d'ordre plus élevé : la colère du prophète contre les ennemis du royaume de Dieu. C'est ainsi qu'elle peut s'exprimer en des vers brûlants d'indignation vengeresse, cinglants comme les fouets de la torture[2], ou imprégnés de toute l'amertume d'une pitié hautaine :

« Le peuple est une bête changeante et balourde qui ignore sa force ; aussi se résigne-t-il aux fardeaux, aux coups de bâton, aux coups de pierre, se laissant guider par un faible enfant, dont il pourrait se débarrasser d'une secousse.

Mais il le craint et il le sert dans tous ses caprices. Il ne sait pas combien lui-même il est redoutable, car le charivari des charlatans de foire l'ensorcelle et lui alourdit l'esprit.

Chose inouïe ! Il se pend et il s'emprisonne de ses propres mains, se donne la mort et se fait la guerre pour un seul de ces carlins dont il donne tant lui-même au roi.

Tout ce qui existe entre ciel et terre lui appartient ; mais il l'ignore, et si quelqu'un le lui fait connaître, il le terrasse et il le tue »[3].

Por di ragione il seggio e lo stendardo
Contra il vizio codardo ;
A libertà chiamar l'anime serve,
Umiliar le proterve.
Nè a'tetti, ch'avvilisce
Fulmine o belva, dir canzon novelle,
Per cui Siòn languisce.
Ma tempio farò il cielo, altar le stelle.

1. *La Città del Sole, cod. Vat.*, Kvačala, *Gen.*, p. 66, ligne 11 : Ma prima si svelle, e monda, poi si edifica, e pianta. — *Civitas Solis*, p. 167, éd. de 1637 : At prius quidem evelli et extirpari, deinde aedificari et plantari.

2. Voir les « *Orazioni tre in Salmodia metafisicale* », Canzone I, Madrigale 4 : « Stavamo tutti al buio... », vers cités et traduits plus haut (*Poesie*, ediz. Gentile, p. 119).

3. « *Della plebe* » (*Poesie*, ediz. Gentile, p. 82-83) :
« Il popolo è una bestia varia e grossa,
Ch'ignora le sue forze ; e però stassi,
A pesi e botte di legni e di sassi,
Guidato da un fanciul che non ha possa,

Pourtant Campanella n'est pas un sectaire. Dans sa jeunesse, l'opposition rencontrée par ses doctrines, en l'irritant, déchaînait chez lui le sarcasme, qui prenait alors volontiers une forme familière ou burlesque. Mais l'âpreté de ses convictions fut toujours tempérée en lui par la bonté du cœur, par un attachement à ses amis dont Galilée surtout put éprouver la fidélité et le désintéressement. Il sait, par l'exemple de Tobias Adami, que le luthérien, dont la doctrine admet la supériorité de la foi sur les œuvres, pratique souvent dans sa vie la charité du bon Samaritain[1], pour la plus grande honte des catholiques, et il affirme, à propos de Galilée, que le désaccord des intelligences est compatible avec l'accord des volontés[2].

L'état habituel de sa sensibilité et de sa volonté est assurément, pendant ses années de cachot, un état exceptionnel de tension, mais nombreux sont les moments où cette tension se relâche : ce sont les heures d'espoir où la cloche qu'il a prise pour emblème annonce sa liberté prochaine[3], ou bien, au contraire, les heures de nostalgie douloureuse où évoquant en imagination l'approche radieuse du printemps, mais triste jusqu'à la mort de la privation de lumière et de chaleur, il supplie le soleil de l'associer au renouveau des êtres :

Ch'egli potria disfar con una scossa :
Ma lo teme e lo serve a tutti spassi.
Né sa quanto è temuto, ché i bombassi
Fanno un incanto, che i sensi gli ingrossa.

Cosa stupenda ! e' s'appicca e imprigiona
Con le man proprie, e si dá morte e guerra
Per un carlin di quanti egli al re dona.

Tutto è suo quanto sta fra cielo e terra,
Ma nol conosce ; e, se qualche persona
Di ciò l'avvisa, e' l'uccide ed atterra ».

1. Voir (*Poesie*, ediz. Gentile, p. 94) le sonnet : « Da Roma ad Ostia... », qui fait manifestement allusion à Tobias Adami.

2. Lettre de Campanella à Ferdinand II de Toscane, du 6 juillet 1638 (*Le Opere di Galileo Galilei*, ediz. naz. t. XVII, p. 352) : « ...Può star la discordia degl' intelletti con la concordia della volontà di ambidue... »

3. Voir (*Poesie*, ediz. Gentile, p. 138) le « madrigale » : « Tre canzon, nate a un parto Da questa mia settimontana testa... »

« Janus m'a exaucé à rebours. Ma juste prière, je l'adresse à toi, ô Phébus, emblème de mon école.

Je t'aperçois dans le Bélier, dans toute la gloire de ton lever, et je vois toute substance vitale devenir déjà ton émule.

C'est toi qui relèves, ranimes, et convies à de nouvelles fêtes toutes les choses cachées, languissantes, engourdies et mortes.

Comme à elles, de grâce ! rends-moi la vie, à moi aussi, ô puissante divinité, à moi qui plus que les autres te chéris et t'aimes !

S'il est vrai que mieux que tous je t'honore, ô Soleil très-haut, pourquoi faut-il que plus que tous, transi de froid, je grelotte dans les ténèbres ?

Que je sorte de mon cachot, tandis qu'à la lumière sereine, sorties des racines profondes, s'élancent les cimes verdoyantes!

Les vertus enfermées dans les troncs des arbres, tu les transformes en fleurs à leur sommet, tu les en extrais pour une douce génération !

Les veines gelées de la terre se résolvent en une eau pure qui en jaillissant, joyeuse, arrose le sol.

Les loirs et les blaireaux s'éveillent de leur long sommeil ; aux plus humbles vermisseaux tu donnes l'âme et le mouvement.

Les serpents blêmes de froid à ton rayon retrouvent la vie ; moi, malheureux, je porte envie à toute leur troupe... »[1].

Ce sont enfin les heures de paix religieuse où l'âme, évadée de sa prison corporelle, jouit de son immortalité en parcourant l'immensité féconde des mondes célestes :

« Quelle douceur et quel émerveillement pour l'âme lorsqu'elle sort enfin de notre caverne pesante et obscure ! Agile et joyeuse, elle vole à travers tout l'univers, reconnaît les essences, découvre tout près d'elle les ordres saints et l'héroïque famille des esprits qui la guide et qui la conseille. Elle voit comme l'Amour suprême console tous les êtres,

1. *Poesie*, ediz. Gentile, p. 190 : « Al Sole, Nella primavera per desio di caldo ». Nous traduisons depuis le commencement : « M'esaudì al contrario Giano... » jusqu'au vers 20 : « ...Invidio misero tutta la schera loro ».

et combien de milliers en renferme une seule etoile »[1].

Il est maintenant presque superflu de parler de l'imagination de Campanella. On comprend déjà à quel point elle devait le rendre inapte à la vie pratique en fortifiant en lui cette simplicité et cette crédulité naturelle qui, suivant Naudé, le conduisait à admettre l'authenticité des faits les plus étranges[2]. Mais on devine en même temps qu'elle lui ouvrait toutes grandes la porte des chimères sociales et celle des sublimes rêveries cosmiques par laquelle, au-delà des murailles flamboyantes du monde (*flammantia moenia mundi*), l'homme s'avance et pénètre dans les plus lointaines régions du ciel pour contempler des systèmes encore inexplorés[3], et nombrer les milliers d'esprits qu'un seul astre recèle en son sein, pour lire enfin, dans le temple resplendissant du Très-Haut, où elle est inscrite, la destinée même des choses inférieures, dont il est le sentiment, l'âme et la vie ! La croyance à l'intime pénétration de l'esprit et de la matière, du corps et de l'âme, ainsi qu'aux correspondances symboliques de l'idée et du mot, ne revêt pas dans l'esprit de l'auteur du *De sensu rerum et magiâ* la forme d'une théorie abstraite et sèche, mais celle d'une expérience familière et, pour ainsi dire, quotidienne. Quand un danger le menace, il entend une voix qui l'appelle par son nom pour l'en avertir ; et s'il veut pénétrer les sentiments de la personne à laquelle il doit écrire, il s'efforce, par des grimaces et des contractions de muscles, de lui emprunter un instant les traits de sa physionomie [4]. C'est ainsi que se rejoignent en lui, pour se compléter mutuellement,

1. *Poesie*, ediz. Gentile, p. 145, canzone II, madrigale I : « Quante prende dolcezze, etc... »

2. Lettre de Naudé à Peiresc du 28 septembre 1635, Amabile, *Cast.*, t II, Doc. 327 , p. 264-265.

3. Lettre de Campanella à Gassendi du 7 mai 1632 (*Petri Gassendi Epistolae*, *Opera*, t. VI, Lugduni, Sumptibus Laurentii Anisson et Joannis Baptistae Devenet, MDCLVIII), p. 407 : Additur Galilaeus coelestium occultissima nostro supponens ingenio, ostiumque pandens per quod extra flammantia moenia mundi longe procedimus ad inexplorata systemata conspicienda ».

4. Il s'agit d'une lettre écrite au cardinal Magalotti (Amabile, *Cast.*, t I, p. 329). Le fait est rapporté par Gaffarel : *Curiosités inouïes*, Paris, 1629, p. 267.

les deux caractères par lesquels la philosphie cesse d'être une conception froide de la raison, et se confond avec la vie même de l'homme. Pour Campanella aucune distance n'existe entre la pensée et l'action, aucune non plus entre l'idée et l'image. La philosophie est un acte, mais elle est aussi une vision.

C'est justement cette vision qui communique à ses vers leur rude et sublime beauté. Diffus, prolixe et terne dans ses ouvrages en prose, Campanella retrouve dans ses compositions poétiques l'élan de l'imagination et l'ardeur du sentiment dont son génie impétueux savait animer les improvisations du sermon, de la conversation et de la discussion philosophique [1].

Subordonnant l'art aux fins morales et religieuses de l'humanité [2], l'auteur des *Poetica* et de la *Scelta d'alcune poesie filosofiche* n'a pas pensé qu'il pût y avoir une opposition entre les conditions de la beauté esthétique et celle de l'exposé didactique de pures idées. Il allait même jusqu'à dire que toute sa doctrine physique pouvait être exposée en vers sans y rien changer [3]. Partant de cette conception, il s'exposait assurément aux défauts habituels aux poètes philosophes qui, au lieu de se contenter d'une illustration symbolique et d'une orchestration lyrique des grands thèmes généraux de la pensée humaine, s'efforcent d'exprimer dans leurs poésies tout le contenu précis de leur doctrine. Mais ce qu'il perdait ainsi en clarté, en fluidité, en légèreté, il le regagnait souvent en

1. « Major fuit [Campanella] impetu ingenii, quod in conversationibus eminebat, et in libris obscurum est, ac pene extinctum... Certum est Campanellam plus valuisse impetu quam judicio, et disceptatione extemporanea quam scripto ». (R. P. Baronius Vincentius, *Libri quinque Apologetici pro Religione*, *Parisiis*, 1666, p. 401 ; — cité par Amabile, *Cast.*, t. II, p. 51).

2. « Videtur igitur Poetica instrumentum suadendi bonum et verum quatenus bonum... Omnis quidem Ars est donum, et proles sapientiae divinae : ergo datur ad utilitatem... Si igitur Poetica Ars est, habet usum in Republica, igitur *instrumentum est legislatoris* » (*Poetica*, lib. unus, cap. I, p. 89, in : *Philosophia rationalis*, Parisiis, apud Joannem du Bray, 1638).

3. *Poetica*, lib. unus, cap. VIII, art. IV, p. 171 : « Arbitror nostrae physiologiae epilogismum aptissime *nil immutatum* posse versibus cantari ».

plénitude, en profondeur, en puissance[1]. Lorsque dans ses vers il traite de grands sujets métaphysiques, Campanella est maintes fois obscur, et pour les comprendre besoin est non seulement de lire les commentaires en prose dont il les accompagne, mais encore de connaître son système, parfois d'une manière détaillée. Seulement, la concision de la pensée, ramassée sur elle-même, l'élan vigoureux de l'esprit, qui aspire à pénétrer l'infini, la sincérité et la force de la conviction philosophique font oublier la rudesse de la forme, et atténuent l'impression de lourdeur laissée par la succession trop rapide d'idées multiples, que l'auteur a entassées les unes sur les autres dans des pièces parfois très courtes.

Du reste Campanella n'est pas toujours le poète de l'idée pure. Il chante aussi ses espoirs de rénovation du monde, ses rêves d'utopiste, sa haine contre les tyrans, la reconnaissance qu'il a vouée à ses amis, et l'admiration qu'il éprouve pour l'homme juste. Il exalte la beauté de la nature et la puissance de la raison. Il glorifie, au nom de la vérité et du droit, la lutte qu'il a entreprise contre l'iniquité, l'ignorance et la corruption. C'est alors que ses vers palpitent vraiment d'une vie intense, toute intérieure il est vrai, encore que son lyrisme sache user à l'occasion d'images simples et brèves mais saisissantes, comme de brusques éclairs. — Aussi ses poésies, exception faite pour ses essais d'un emploi de la mesure latine, qu'il se vante d'avoir inauguré[2], ne se prêtent-elles guère à une analyse purement littéraire : les étudier,

1. Voir la préface de M. Giovanni Papini (p. 11 à 15) à son édition des *Poesie* de Campanella, 2 vol., Lanciano, R. Carabba, editore.

2. *Phil. rat.*, *Poetica*, lib. unus, cap. VIII, art. IV, p. 172 : At hucusque versibus mensura latina compactis nemo ausus est uti, quod fecimus nos in canticis nostris, quo aliis praeberemus ausum meliora faciendi. — Cf. Giovanni Papini, *o. c.*, p. 11 : Il Campanella fu, se non il primo che vi si provasse, il primo che fece un tentativo simile con fortuna giacchè, specialmente nell'inno al Sole, vi son distici tanto belli da farlo riguardare come il più illustre precursore delle *Odi barbare* del Carducci. — *Trad. :* Campanella fut, sinon le premier qui s'y soit hasardé, du moins le premier qui ait tenté une entreprise semblable avec succès, puisque, spécialement dans l'hymne au Soleil, on trouve des distiques assez beaux pour le faire regarder comme le plus illustre précurseur des *Odes barbares* de Carducci.

c'est étudier l'homme, son caractère, ses pensées, ses sentiments, sa doctrine.

Il ne faudrait pas croire pourtant que cette sincérité artistique, dont le mérite est grand chez un contemporain de Marini, empêche toujours Campanella de sacrifier au goût de l'époque. Il est aussi précieux et aussi maniéré qu'on peut l'être dans plusieurs de ses poésies d'occasion, et notamment dans ses sonnets amoureux[1]. De plus, ses « psalmodies » métaphysiques sont caractérisées par des recherches de sonorités verbales parfois curieuses et produisant un effet étrange[2], mais qui à la longue fatiguent et ennuient : il s'amuse notamment à y entrelacer bizarrement les rimes[3]. Ces défauts heureusement sont exceptionnels, et en dépit des imperfections nombreuses de la langue, de la prosodie et du style, la puissance de l'inspiration non seulement sauve de l'oubli les poésies de Campanella, mais leur donne la toute première place tant dans l'ensemble de son œuvre qu'à plus forte raison dans la production poétique du *Seicento*. « Ce n'est pas Campanella, réformateur et communiste, mais Campanella poète de la réforme et du communisme, qui est toujours vivant » [4].

1. Voir notamment dans les *Poesie*, ediz. Gentile, p. 239-241, les sonnets « sur une mèche de cheveux », « sur un cadeau de poires envoyées à l'auteur par sa maîtresse et qui avaient été mordues de ses dents », « sur un bain envoyé par sa maîtresse et dans lequel elle s'était d'abord lavée », le sonnet « Parve a me troppo, ma alla cortesia... », etc.

2. Voir la poésie n° 83, intitulée : « Della Possanza de l'uomo », *Poesie*, ediz. Gentile, p. 170.

3. Voir les « psalmodies » n° 84, 85, 86, *Poesie*, ediz. Gentile, p. 173-184.

4. Benedetto Croce, *Le communisme de T. C.*, p. 316.

DEUXIÈME PARTIE

LA PHYSIQUE ET LA PSYCHOLOGIE

CHAPITRE PREMIER

Les tendances dominantes de la Philosophie de la Renaissance

Campanella, malgré les dates tardives de publication de ses ouvrages, du reste postérieures de beaucoup aux dates de rédaction, est encore un philosophe du XVIe siècle. Il résume en lui toutes les tendances les plus diverses de la culture de la Renaissance, et dans son système viennent se croiser et se mêler une dernière fois tous les courants de pensée de l'époque[1]. — D'autre part, la prodigieuse érudition, aidée d'une mémoire remarquable, dont il fait constamment preuve dans tous ses écrits, et notamment dans la *Métaphysique*, et même qu'il étale quelquefois avec une excessive complaisance, permet d'affirmer, sans se livrer à ces recherches minutieuses qui s'imposent souvent pour les autres auteurs, qu'il a connu à peu près non seulement tous les philosophes de l'antiquité et de la scolastique, mais tous les penseurs de son temps, et qu'il n'est pas un de ces derniers qui n'ait exercé quelque influence plus ou moins considérable sur la formation de sa doctrine. Etudier cette doctrine, et en préciser les origines, le point d'aboutissement et l'influence historique, c'est donc véritablement dresser le bilan de la philosophie de la Renaissance.

Quelles étaient avant Campanella les tendances dominantes de cette philosophie ? Etait-elle purement et simplement la

1. Cf. Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, Verlag Bruno Cassirer, 1911, Bd II, s. 81.

continuation de la scolastique, comme on serait tenté de le croire quand on examine superficiellement les interminables discussions des alexandristes et des averroïstes italiens sur la véritable signification des textes d'Aristote ? ou au contraire dicernait-on déjà en elle un esprit nouveau, et comme les premiers linéaments des conceptions modernes de la nature et de la pensée, telles qu'elles devaient s'affirmer dès le début du XVII[e] siècle dans la science et dans la métaphysique de Descartes ?

Il serait vain sans doute de vouloir résumer dans une formule unique la pensée d'une époque de transition qui cherche encore sa voie, et qui ne réussit pas à mettre dans ses idées l'ordre et l'harmonie propres aux époques d'organisation et d'équilibre. Pourtant il semblerait *a priori* assez étrange que cette révolution qui s'accomplit à partir du XV[e] siècle dans les sphères de l'art, de la philosophie, de la littérature, de la morale et de la politique, et dont le mot d'ordre est le retour à la nature, le plus souvent par l'imitation de l'antiquité, n'ait éveillé aucun écho dans le domaine de la spéculation pure, ou n'ait abouti véritablement qu'à une mêlée confuse d'idées, par la restauration pure et simple des systèmes les plus divers de la philosophie grecque, juxtaposés ou au contraire opposés aux enseignements de la scolastique officielle.

C'est pourquoi de nombreux écrivains ont tenté de démêler au sein de ce chaos apparent une ou plusieurs tendances, dont le caractère essentiellement *naturaliste* prouverait la convergence et l'accord profond des tentatives philosophiques de la Renaissance avec ses créations artistiques, littéraires et politiques. Suivant Francesco Fiorentino par exemple, la philosophie antique, de Thalès à Proclus, aurait travaillé à faire émerger, du sein de la nature, l'idée de l'esprit, et à découvrir en fin de compte leur mutuelle opposition ; de Proclus à Okkam, la pensée du moyen-âge se serait efforcée d'annuler la nature au profit de l'esprit ; puis, au terme même de cette destruction, les penseurs de la Renaissance se seraient aperçus que nier la nature, c'est nier en même temps l'esprit, en sorte que la négation de la nature, œuvre de la spéculation médiévale, n'aurait été que la préface nécessaire de l'affirma-

tion de l'esprit au sein de la nature, œuvre du XVIe siècle[1]. « La scolastique, écrit notre auteur, est le moyen-âge dans la philosophie, et le moyen-âge a pour caractéristique particulière de vouloir chercher tout dans un autre monde : le genre et l'espèce en dehors de l'individu, la matière et la forme en dehors de leur union, Dieu en dehors des choses, l'intellect en dehors de l'âme, et la vertu véritable en dehors de la vie »[2]. Le moyen-âge serait une période de transcendance, la Renaissance une période d'immanence[3].

Plus récemment, un pénétrant historien de la philosophie italienne, M. Giovanni Gentile, a exposé des opinions assez différentes. Pour lui, la philosophie grecque est « la pensée qui se voit hors d'elle-même, ou comme nature dans l'objet immédiat de la sensibilité, ou comme idée, mais comme une idée qui au lieu d'être l'acte de la pensée est une chose sur laquelle la pensée se fixe, et qu'elle présuppose comme une vérité éternelle et une raison éternelle de toute réalité, et de la connaissance elle-même, parallèle aux vicissitudes des choses ; dans les deux cas comme une réalité qui est en elle-même ce qu'elle est, indépendamment des relations que la pensée soutient avec elle quand elle la connaît »[4]. De là la notion d'une vérité éloignée du réel, et, à vrai dire, inaccessible dans sa perfection immuable. La logique qui définit ainsi la vérité et qui est surtout celle d'Aristote, c'est la logique de la transcendance et de l'intellectualisme : elle réduit l'intellect à un rôle passif de contemplation, elle nie la valeur du développement historique de la connaissance humaine[5]. — Le christianisme au contraire, en faisant descendre Dieu

1. Francesco Fiorentino, *Bernardino Telesio, ossia studi storici su l'idea della natura nel Risorgimento italiano*, Firenze, Successori Le Monnier, 2 vol., t. I, 1872, t. II, 1874 ; — voir t. I, p. 188. — Abréviation désormais usitée : Fiorentino, *Telesio*.

2. Francesco Fiorentino, *Pietro Pomponazzi, Studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI*, Firenze, Successori Le Monnier, 1868 ; — voir cap. terzo, p. 143.

3. *O. c., ibidem.*

4. Giovanni Gentile, *Bernardino Telesio*, Bari, Gius. Laterza, 1911 ; — p. 12. — Voir aussi : Giovanni Gentile, *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Bari, Laterza, 1913.

5. Giovanni Gentile, *Bernardino Telesio*, p. 13, 14.

dans l'homme et dans le monde, restaure par les dogmes de la rédemption et de la charité la véritable notion de la valeur propre de l'homme, de la connaissance et de la vertu humaine[1]. Mais il n'apporte encore qu'une foi, et la vision immédiate de la vérité qu'il fournit à l'homme ne vient pas s'intégrer dans le système de la pensée spéculative. Celle-ci donc, au lieu de s'affranchir de la logique de la transcendance, reste pendant tout le moyen-âge enchaînée à la métaphysique aristotélicienne. Regardant plutôt vers Dieu le Père que vers Dieu le Fils, elle conçoit toujours ce principe suprême de la réalité comme un moteur immobile qui, étant seulement la pensée de soi, et non d'autre chose, demeure étranger au réel[2], et c'est en vain par suite qu' « elle s'efforce de combler l'abîme entre Dieu et la nature, entre la cause du mouvement qui n'est pas un mouvement, et le mouvement qui n'a pas en lui-même sa propre raison suffisante, entre le principe du devenir, qui par conséquent ne devient pas, et la nature qui n'a pas en elle-même la raison de sa perpétuelle génération et corruption, entre l'âme et le corps, entre l'âme qui comprend, et qui est l'intelligence elle-même en acte, et d'autre part l'âme naturelle qui n'est qu'un intellect possible, incapable de comprendre réellement par lui-même, enfin en général entre la matière, puissance et seulement puissance de tout, et la forme, réalisation du tout, et pour ainsi dire entre l'aspiration à la vie et la vie même »[3].

Ainsi, malgré les efforts puissants de Saint-Thomas d'Aquin pour soulever « le couvercle de plomb » posé sur la pensée humaine par les conséquences déduites de la philosophie antique, le moyen-âge ne réussit pas à établir une harmonie entre les tendances du mysticisme d'une part, qui affirme la présence immédiate de Dieu et de la vérité dans l'esprit humain, mais « nie la science, et la connaissance qui est développement et système, en même temps que toutes les formes auxquelles donne lieu le développement de l'esprit dans la science et dans la vie, et d'autre part les tendances de la philosophie

1. *O. c.*, p. 15-16.
2. *O. c.*, p. 17-18.
3. *O. c.*, p. 18.

intellectualiste qui, présupposant une réalité en dehors de l'esprit qui la recherche, donne tous ses soins à une construction formellement riche, et substantiellement vide, de ce qui ne peut pas être la vérité »[1].

La tâche remplie par la pensée de la Renaissance, ou du moins la tâche qu'elle s'est imposée, devient alors aisée à définir. Elle a consisté, suivant M. Giovanni Gentile, à dissoudre la logique, la psychologie et la physique scolastique, et à rétablir dans leurs droits au sein de l'âme humaine la vérité, fille du temps et des efforts de l'esprit, la vertu et la perfection, enfin d'une manière générale à affirmer l'autonomie et la valeur absolue de la nature et de l'humanité[2].

Entre ces deux interprétations, la différence semble porter beaucoup moins sur la conception de la pensée de la Renaissance que sur celles de la philosophie antique et de la scolastique, et surtout sur celle du rôle joué par le christianisme dans l'histoire des idées. Ainsi, alors que Francesco Fiorentino présente la philosophie déjà presque naturaliste de Pomponace comme opposée par essence au dogme et à l'esprit chrétien, M. Giovanni Gentile la considère plutôt, dans sa morale comme dans sa psychologie, et en la rapprochant de celle de Marsile Ficin et de Pic de la Mirandole, comme une philosophie grecque pour ainsi dire recréée par le souffle spirituel du christianisme[3]. « La nouvelle philosophie en fait se dit platonicienne et aristotélicienne, et elle est chrétienne, encore que mal vue et condamnée par les représentants officiels du christianisme »[4]. — Cependant les deux théories s'accordent sur un point : c'est qu'il y a dans la pensée philosophique de la Renaissance un effort incontestable tenté pour éliminer la transcendance, et pour replacer au sein même du devenir historique de l'humanité les valeurs suprêmes de la vie : vérité théorique, perfection morale, et intuition religieuse. Cette vue générale est-elle confirmée par l'histoire des systèmes? c'est ce que nous devons examiner brièvement.

Tout d'abord, malgré sa tendance à résumer en des for-

1. *O. c.*, p. 20. Cf. *I problemi della scolastica*, p. 71-73.
2. Gentile, *Telesio*, p. 21 à 38.
3. *O. c.*, p. 29.
4. *O. c.*, p. 30.

mules trop absolues l'opposition de la pensée de la Renaissance à celle du moyen-âge, Fiorentino, lorsqu'il passe à l'analyse détaillée des doctrines qu'il étudie, a soin de corriger d'une manière heureuse ses propres exagérations[1]. Exposant par exemple les idées de Cardan, et présentant au lecteur cette sorte d'encyclopédie du XVIe siècle constituée par le *De rerum varietate* et le *De subtilitate*, il nous montre l'auteur tiraillé entre des tendances diverses, comme si plusieurs directions contraires, cependant toutes propres à son époque, venaient se croiser en lui. Tantôt Cardan critique vivement les péripatéticiens, et tantôt, à leur exemple, et contrairement à la doctrine de l'unité naturaliste de l'univers, il distingue par des caractères absolument opposés le feu céleste et le feu terrestre. Tantôt il fait preuve d'un sentiment profond de l'autonomie de la nature qui porte en elle-même ses fins et sa raison d'être, et tantôt il semble rester attaché à l'idée anthropomorphique ou anthropocentrique d'une finalité externe. Tantôt la science du monde matériel est pour lui le véritable savoir, qui se développe d'après ses principes propres, et tantôt elle se suspend à une science plus haute de la substance, qui est le privilège de l'âme organisatrice et créatrice des êtres, avec l'essence de laquelle elle se confond[2]. De même, si au moyen-âge la théorie de Duns Scot sur la liberté divine place à l'origine de la nature une action contingente et irrationnelle, en revanche Fiorentino reconnaît que sous l'inspiration d'idées helléniques, St-Thomas d'Aquin rétablit dans le monde une finalité rationnelle et immanente[3]. En fin de compte, il avoue que la philosophie de la Renaissance a accompli un effort méritoire pour s'affranchir de la transcendance, mais qu'elle a réussi moins à la chasser des divers domaines de la spéculation qu'à l'atténuer considérablement[4].

1. Ces exagérations sont tout à fait étrangères à la pensée de M. Giovanni Gentile.

2. Fiorentino, *Telesio*, t. 1, p. 203 sq., p. 209-212.

3. *O. c.*, p. 187.

4. Fiorentino, *Pomponazzi*, cap. XVI, p. 474 : Il Risorgimento non giunse dunque a negare ogni trascendenza, ma ad assotigliarla. — *Trad. :* La Renaissance ne réussit donc pas à nier toute transcendance, mais seulement à l'atténuer. — Cf. Fiorentino, *Studi e Ritratti della*

Cette réserve faite, devons-nous, contre la conception de Francesco Fiorentino, nous montrer aussi sévère que l'a été M. Mabilleau par exemple, dans sa savante étude sur Cremonini [1] ? Tout d'abord, — et M. Mabilleau ne nous contredirait pas sur ce point, — les vues de Fiorentino paraissent entièrement confirmées quand on se contente d'étudier la philosophie naturaliste qui, à partir de 1565, se développe en Italie sous l'impulsion vigoureuse de Télésio, et s'affirme d'une manière brillante dans les écrits des deux penseurs les plus intéressants du XVIe siècle : Bruno et Campanella. Qu'il s'agisse de physique, de psychologie, de morale ou de religion, ces trois philosophes sont manifestement favorables à l'hypothèse de l'immanence, et hostiles, parfois violemment, à l'hypothèse contraire. Ensuite, et cette idée exigerait une plus ample justification, nous croyons avec Fiorentino et avec M. Giovanni Gentile qu'il est aisé de découvrir dans les systèmes de la période antérieure une préparation, et comme une première élaboration des théories naturalistes de la seconde moitié du siècle. A cet égard, il importe de ne pas se laisser induire en erreur par la considération trop exclusive de la physique et en général des conceptions scientifiques défendues par des philosophes tels que Nicolas de Cusa, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Pomponace et les maîtres de Padoue, et d'examiner de près, d'une part quelle est leur idée de la morale, de la religion et de son rôle social, d'autre part quelle est la tendance révélée par leur doctrine de la connaissance qui maintes fois constitue un des objets principaux de leurs préoccupations spéculatives.

Si l'on tient compte de ces deux observations, et, si l'on

Rinascenza, Bari, Laterza, 1911, p. 57 ; — et : Giovanni Gentile, *Telesio*, p. 91 : Onde tutta l'immanenza, che è il pensiero nuovo del Telesio, resta, come doveva restare, quasi avvolta e chiusa nel bozzolo della vecchia trascendenza. — *Trad.* : Il s'ensuit que toute l'immanence qui représente la pensée nouvelle de Télésio, demeure encore, comme elle devait demeurer, enveloppée et comme enfermée dans le cocon de la vieille transcendance.

1. Léopold Mabilleau, *Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie (Cesare Cremonini)*, Paris, Hachette, 1881 ; — voir le livre II, ch. III, p. 110 à 114. — Abréviation usitée désormais : Mabilleau, *Cremonini*.

remarque avec M. Cassirer que la caractéristique philosophique d'une époque se révèle non seulement dans les résultats doctrinaux qu'elle réussit à atteindre, mais aussi dans l'énergie avec laquelle elle conçoit et maintient devant sa pensée un nouveau but de recherche[1], on sera conduit, croyons-nous, à contester le jugement de Renan, écrivant dans son ouvrage sur Averroës que « le mouvement de la Renaissance fut un mouvement littéraire et non un mouvement philosophique[2] ». Nous nous proposons en effet d'établir dans la cinquième partie de cet ouvrage qu'à l'affirmation de la valeur de l'individu et à la découverte psychologique de l'homme, qui communiquent un attrait si puissant à la culture du temps, correspond, dans le domaine de la spéculation pure, non seulement l'idée d'une morale autonome, mais celle d'une religion naturelle en harmonie avec les nouvelles tendances éthiques, et fondée sur la notion de l'immanence du divin dans le monde et dans l'humanité. Or, ces deux idées, nous le verrons, apparaissent dans les écrits des philosophes presque un siècle avant le plein épanouissement du naturalisme de Télésio, et, pour prendre l'exemple qui nous est le plus défavorable, ce serait se montrer injuste à l'égard de Marsile Ficin et de Pic de la Mirandole que de ne relever dans leurs systèmes que leurs conceptions de la nature physique : au moment même où ils se jettent à corps perdu dans les chimères de la théosophie, de la Kabbale, et des correspondances symboliques entre les réalités célestes et les phénomènes sublunaires, ils annoncent déjà en effet par leurs conceptions religieuses les vues de Bruno et de Campanella[3]. Il en est de même de Nicolas de Cusa et de Pomponace, et il faut ajouter,

1. E. Cassirer, *o. c.*, t. I, p. 75-76.

2. E. Renan, *Averroës et l'Averroïsme, Essai historique*, Paris, Calmann Lévy, p. 322.

3. Giovanni Gentile, *o. c.*, p. 28 :Accentuano più della trascendenza, che non possono negare, l'immanenza del divino nel realtà naturale e aspirante a ritornare all' Uno, da cui trae sua origine : e aprono la via a Leone Ebreo e a Giordano Bruno. — *Trad. :* Plus que sur la transcendance, qu'ils ne peuvent nier, ils mettent l'accent sur l'immanence du divin dans la réalité naturelle qui aspire à retourner à l'Un, d'où elle tire son origine ; et ils ouvrent la voie à Léon l'Hébreu et à Giordano Bruno.

pour ce qui concerne le second de ces penseurs, que dès le début du XVI[e] siècle, il a visé à affranchir la morale de toute transcendance, en la faisant reposer sur l'unique fondement de la dignité de l'homme, thème souvent développé avant lui dans les écrits de Pic de la Mirandole.

Si maintenant on envisage l'évolution de la théorie de la connaissance, on sera conduit à la même conclusion. Nous montrons dans un autre livre que Nicolas de Cusa, l'initiateur de tout le mouvement philosophique du temps, parti de la conception de l'ignorance instruite (*docta ignorantia*), qui supposait la notion néo-platonicienne d'un Dieu transcendant, finit par donner à cette notion un sens tout autre que négatif, par attribuer à l'âme, qui fait de l'homme « un Dieu humain »[1], une sorte de fonction médiatrice entre la réalité divine et le monde des créatures, et par considérer le savoir comme le développement autonome et illimité des principes immanents à la pensée et qui en règlent l'activité dans son progrès sans fin vers la vérité absolue.

Or le résultat auquel aboutit Nicolas de Cusa, Pomponace l'atteint aussi par une autre voie. Ce qui ressort en effet de sa critique de la thèse de l'intellect séparé et immortel, c'est d'abord la solidarité profonde qui unit entre elles les fonctions les plus diverses de la connaissance, reliant la pensée du particulier à celle de l'universel, le concept à l'image, et l'image à la sensation ; c'est ensuite l'indivisible unité du sujet pensant, qui est le même lorsqu'il agit, lorsqu'il éprouve une sensation corporelle, ou lorsqu'il conçoit une notion abstraite[2]. Ajoutons que des idées analogues sont défen-

1. Nicolas de Cusa, *De conjecturis*, lib. II, cap. XIV, p. 109 des *Opera*, Basileae, MDLXV, ex officinâ Henricpetrinâ : Homo enim Deus est, sed non absolute, quoniam homo... Deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit. Potest igitur homo esse humanus Deus atque Deus humaniter. — Sur la philosophie de la connaissance de Nicolas de Cusa, voir notre livre : *Les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Première Partie, Chapitre V, 3.

2. *Tractatus de immortalitate animae Magistri Petri Pomponatii Mantuani*, Impressum Bononiae per Magistrum Justinianum Leonardi Ruberiensem, Anno Salutis MCCCCCXVI. — Caput sextum : Ego namque qui haec scribo multis cruciatibus corporis angustior, quod opus est sensitivae, idemque ego qui crucior discurro per causas medicinales ut

dues par bien d'autres penseurs, et que sous des formes diverses elles apparaissent chez Mario Nizzoli, Vivès, Fracastoro. A cet égard il est caractéristique que Bruno lui-même, incliné plutôt par son néo-platonisme à insister sur la distinction de l'intellection et des représentations sensibles, se soit néanmoins plu maintes fois à affirmer la continuité et l'identité radicale des diverses opérations du savoir[1] : du sens, par exemple, et de l'imagination, comme de l'imagination et de l'intellection. Peu importe dès lors, si l'on va au fond des choses, que postérieurement à Nicolas de Cusa et à Pomponace le naturalisme de Télésio et de Campanella dans ses premiers écrits ait visé à rétablir contre la scolastique, au profit de la perception sensible, l'unité du processus de la connaissance, dont il absorbait toute la réalité dans celle du devenir physique : cette thèse, en effet, avait au moins l'avantage de faire ressortir avec force le caractère immanent de la pensée, et c'était (nous le montrerons) le philosophe de Stilo lui-même qui allait, avant Descartes, dégager dans toute sa netteté, en l'affranchissant de tout lien de dépendance vis-à-vis de l'objet extérieur, le concept de la conscience de soi. Lorsque par cette découverte, et par la doctrine de la religion naturelle, son système atteint vers 1602 son plus haut point de maturité, il s'insère donc dans un mouvement d'idées qui avait des origines anciennes, et qu'il conduit pour ainsi dire vers son but parfois caché, mais toujours plus ou moins obscurément pressenti : Campanella achève ainsi l'œuvre commencée depuis un peu plus d'un siècle, et poursuivie, par des voies et avec des fortunes diverses, dans les spéculations de Nicolas de Cusa, de Marsile Ficin, de Pic de la Mirandole, de Pomponace, de Télésio, de Giordano Bruno.

refellam hos cruciatus, quod nisi per intellectum fieri non potest. Si igitur altera est essentia quâ sentio et quâ intelligo, quo igitur modo fieri potest ut idem qui sentio sim ille qui intelligo ?

1. *Sigillus Sigillorum* (*Jordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, 3 vol., Napoli, 1879-91, vol. II, 2, 176) : Sensus in se sentit tantum, in imaginatione persentit etiam se sentire ; sensus quoque, qui jam quaedam imaginatio est, imaginatur in se, in ratione imaginari se percipit ; sensus qui jam ratio est, in se argumentatur, in intellectu animadvertit se argumentari ; sensus, qui est jam intellectus, in se intelligit, in divina autem mente intelligentiam suam intuetur.

Que maintenant ces spéculations aient exercé une influence sur sa propre pensée, c'est ce dont on ne peut douter quand on réfléchit à la parfaite connaissance qu'il avait de toute la littérature philosophique de son temps.

Il ne resterait donc qu'un point, de toute première importance il est vrai, sur lequel il serait impossible de donner raison à la thèse qui voit dans la philosophie de la Renaissance, comparée à celle du moyen-âge, un progrès déjà réalisé dans la direction de l'idée moderne d'immanence : ce serait la conception de la nature physique, et surtout des méthodes de la science pure. Quelque prodigieux en effet que soit l'intérêt des intuitions de génie de Léonard de Vinci, devançant de plus de cent ans les savants de l'école de Galilée ou de celle de Descartes par l'usage fécond d'une méthode fondée sur l'intime fusion de l'expérience et des mathématiques[1], il faut bien reconnaître que les penseurs du XVI[e] siècle, même les plus favorables à l'empirisme, ont lié le sort de leur physique, toujours confondue plus ou moins avec la magie, l'astrologie ou quelque autre science occulte, au sort du panpsychisme et de la théorie de l'âme universelle[2]. Pourtant, à bien réfléchir sur le caractère de cette doctrine, qui est commune à tous les esprits du temps, et qui apparaît sous diverses formes, avant Campanella, chez Marsile Ficin et Agrippa de Nettesheim comme chez Pomponace et Fracastoro,

1. Voir le beau livre de M. G. Séailles : *Léonard de Vinci, L'artiste et le savant*, Paris, Perrin et C[ie], 1906, p. 202-203, 379 sqq.

2. Léonard de Vinci lui-même donne dans ces conceptions qui nous paraissent aujourd'hui si étranges. M. Séailles (*o. c.*, p. 327) cite le texte suivant (*Leic.*, *34 r°* ; *J. P. R.*, II, § 1.000) : « Aucune chose ne naît où il n'y a vie sensitive, végétative et rationnelle (rationale)... Donc nous pouvons dire que la terre a une âme végétative ; sa chair est la terre, ses os sont les stratifications de rochers superposés qui composent les montagnes, ses tendons sont le tuf ; son sang les veines d'eau ; le lac de sang qui est en arrière du cœur est l'Océan ; la respiration et le battement du pouls pour la terre deviennent le flux et le reflux de la mer ; la *chaleur de l'âme du monde* est le feu qui est infus à la terre, et le siège de l'âme végétative est dans ces foyers qui en divers lieux s'exhalent par les bains, les mines de soufre, les volcans, le mont Etna et autres lieux ». On voit que l'animisme subsiste à côté du mécanisme dans la pensée scientifique de Vinci, ce qui le rapproche comme philosophe de Cardan, Bruno et Campanella.

chez Patrizzi, Césalpin et Cardan, comme chez Bruno lui-même et à certains égards chez Télésio, on s'aperçoit que l'action qu'elle a exercée n'était pas aussi inutile qu'on eût pu le croire au premier abord au triomphe de l'idée d'immanence des lois naturelles. Grâce à elle, en effet, la nature était représentée comme un système clos, comme un tout se refermant pour ainsi dire sur lui-même et ne laissant nulle place à l'intervention transcendante d'êtres divins. Le miracle descendait pour ainsi dire du ciel sur la terre, parce que le contenu des faits miraculeux, accepté trop souvent sans critique comme s'il présentait tous les caractères d'un authentique phénomène, n'était néanmoins reconnu comme véritable qu'à condition qu'il parût exclure l'hypothèse d'actions arbitraires, personnelles et contigentes, exercées par des volontés surnaturelles, et s'expliquer par le seul jeu des forces physiques et psychiques immanentes à l'univers organisé. Or c'était bien là une conquête durable de la pensée, qui allait être conservée par la philosophie après le triomphe de la conception mécaniste des événements physiques, comme en témoigne l'effort pénible et méritoire accompli au XVII[e] siècle par la spéculation de Malebranche et de Leibnitz pour maintenir au sein du déterminisme universel la possibilité du miracle. On pourra, avec M. Mabilleau, alléguer que de semblables idées avaient déjà été en faveur au XIV[e] siècle auprès des penseurs padouans comme Pietro d'Abano et Cecco d'Ascoli, et que, par suite, l'hostilité contre l'hypothèse de la transcendance ne peut pas être considérée comme un privilège exclusif de la pensée de la Renaissance[1], mais il sera impossible assurément de démontrer que la doctrine du « fatum » et surtout de la nature, conçue comme une force intérieure aux choses (*vis insita rebus*), et contenant en elle-même ses propres lois de développement, ait été aussi familière au moyen-âge qu'à la grande époque du panpsychisme et du panthéisme, ou de mettre en parallèle les conceptions des siècles antérieurs avec cette évolution continue vers la fondation d'une magie naturelle, que l'on observe quand on va du *De Incantationibus* de Pomponace au *De sensu rerum et magiâ* de Cam-

1. Mabilleau, *Cremonini*, p. 111.

panella, en passant par les ouvrages d'Agrippa, de Cardan, de Fracastoro, de Giordano Bruno et de Télésio.

Concluons donc que dans les dernières années du XVIe siècle, lorsque Campanella écrit ses premiers ouvrages, il existe déjà non pas peut-être une philosophie, mais une tendance philosophique qui depuis plus de cent ans porte les esprits de l'époque à placer dans l'âme humaine et dans le monde les valeurs suprêmes de l'existence : vérité, beauté, bien moral, vie religieuse, science, et à reconnaître la valeur absolue, et pour ainsi dire la « suffisance » de la nature, et de l'esprit dans la nature ; et proposons-nous d'examiner, à la lumière de cette idée, la synthèse personnelle que notre philosophe a tentée de toutes les notions acquises par ses prédécesseurs, et plus particulièrement par Télésio. De ce dernier en effet l'influence sur la pensée de Campanella a été directe, immédiate, et profonde, et mérite par suite une étude spéciale. Quant aux emprunts de notre auteur aux autres penseurs de l'époque, nous nous contenterons de les noter au fur et à mesure que nous les rencontrerons au cours de nos recherches.

CHAPITRE II

L'influence exercée par Télésio sur la formation de la pensée de Campanella

Les philosophes dont Campanella avoue avoir subi l'influence sont Télésio, Platon, et les Stoïciens. C'est d'eux tous qu'il se réclame, soit dans ses écrits politiques comme la *Monarchie d'Espagne*[1] ou le traité du *Gouvernement ecclésiastique*[2], lorsqu'il s'agit d'établir la liste des écoles que les pouvoirs publics, laïques et religieux, devront favoriser, soit dans le *Syntagma de libris propriis et de recta ratione studendi*[3] dont le but est de tracer le programme idéal des études philosophiques. Mais alors qu'il emprunte aux stoïciens sa théorie de l'univers-organisme et de l'âme matérielle, et par voie de conséquence une justification de la divination, alors qu'il se réclame de Platon surtout dans sa métaphysique de l'être, du non-être et des Idées, Campanella, dès ses premiers essais de physique, s'affirme disciple enthousiaste de Télésio dans sa méthode même, et dans l'idée générale qu'il se fait de la nature. C'est à l'influence de ce maître que sa philosophie doit de s'être imprégnée si profondément de l'esprit naturaliste de la Renaissance, au moment même où son éducation monastique et ses rêves théocratiques auraient pu le condamner à interpréter pour la dernière fois les pensées du moyen-âge.

1. *Monarchia di Spagna*, cap. XXVII ; — *De Monarchia Hispanica discursus*, *Amstelodami*, 1640, p. 357.

2. *Discorsi universali del Governo ecclesiastico*, cap. XI, p. 84 (Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 197, p. 73 sqq.).

3. *Syntagma de libris propriis et de recta ratione studendi*, Parisiis, 1642, apud viduam Giulielmi Pelé, cap. II : *De recta ratione libros legendi*, art. V, p. 46. — Abréviation employée désormais : *Syntagma*. — Cf. *De gentilismo non retinendo*, Parisiis, 1636, p. 47, 48, 28.

Quel est donc cet esprit nouveau, dont le jeune moine de Nicastro, à dix-neuf ans, après bien des inquiétudes intellectuelles et d'insurmontables doutes, respire enfin le souffle vivifiant, au point de s'écrier, en parlant de ses premières lectures de philosophie « télésienne » : « A partir de ce moment la flamme de la vérité apparut, et il n'était plus possible désormais de la maintenir prisonnière[1] » ?

Dans le *Syntagma*, Campanella nous explique que Télésio lui plut d'abord par le libre esprit avec lequel il philosophait, par sa préoccupation de se soumettre exclusivement à la nature, et non aux paroles d'un homme[2]. Le rejet du principe d'autorité, tel est donc le premier enseignement qu'il tire des écrits du philosophe de Cosenza ; le second, c'est l'idée du recours à la seule expérience des sens comme preuve de toute assertion.

Campanella se présente souvent comme le réformateur de toutes les sciences, et il aime alors à associer son nom à celui de Galilée, en même temps qu'à celui de Télésio[3]. Dès lors, il a soin de déclarer, à l'exemple de tous les grands réformateurs, qu'il fait table rase de tous les enseignements antérieurs. Le premier pas dans la philosophie, c'est l'abandon de toute présupposition, le doute universel, s'étendant aux vérités les mieux fondées en apparence, telles que l'existence du moi ou le sens des mots[4]. Le second. c'est l'étude de la la faculté de connaître chez l'homme et chez les autres êtres[5], qui doit nous conduire progressivement à la doctrine du monde vivant et sentant, à l'affirmation de Dieu, et à la détermination des principes des sciences. — Or Télésio

1. *F. Thomae Campanellae Philosophia sensibus demonstrata, in octo disputationes distincta*, Neapoli, apud Horatium Salvianum, 1591, p. 3 ; texte cité par Fiorentino, *Telesio*, t. II, p. 24 : Post haec incaluit veritas, et intus cogi amplius minus poterat. — Abréviation usitée désormais : *Phil. sens. dem.*

2. *Syntagma*, p. 5 : Sed Telesius me delectavit, tum ob libertatem philosophandi, tum quia ex rerum natura, non ex dictis hominum penderet.

3. « Et de Mundo, Dei Codice, sunt reficiendae scientiae, ut nos fecimus, et Galilaeus facere non cessat ». (*Apologia pro Galilaeo*, Francofurti, 1622 ; — p. 25).

4. *Syntagma*, cap. III, p. 53.

5. *Ibidem*, p. 54.

avait déjà indiqué à Campanella cette double nécessité, soit en affirmant, dans sa préface du *De Rerum natura juxta propria principia*, son indépendance vis-à-vis de toute secte philosophique, soit en constituant dans le livre VIII de cet ouvrage une théorie empiriste de la connaissance qui lui paraissait s'imposer pour justifier l'emploi exclusif de la méthode expérimentale dans les spéculations sur la nature.

Pourtant, si la lecture d'ouvrages tels que le *De sensu rerum et magia*, où s'entassent des faits d'ailleurs admis sans critique, donne néanmoins de temps en temps une impression toute différente de celle que l'on ressent en parcourant les dissertations abstraites d'autres philosophes contemporains, de Cremonini par exemple, il faut avouer que la plupart des écrits de Campanella ne témoignent nullement du souci dominant de l'observation. Alourdis de longues polémiques, encombrés du pesant appareil des discussions scolastiques, résolvant maintes fois les questions de fait par des déductions arbitraires fondées sur des principes a priori, ils ne diffèrent nullement en général, pas même par la forme extérieure, des traités de philosophie naturelle du moyen-âge[1]. On pourrait souvent en dire autant des livres de Télésio, et dès lors, ce que Campanella a pu emprunter à ce maître, c'est plutôt, outre des principes de physique et une théorie empiriste très précise de la connaissance, une tendance générale à chercher l'explication des phénomènes naturels non au-dessus, mais à l'intérieur même de la nature, considérée comme un tout qui se suffit à lui-même, et qui est gouverné par des lois propres. Cette tendance, visible déjà, nous l'avons dit, chez Nicolas de Cusa, et plus encore chez Pomponace, et qui s'affirme d'une manière éclatante pendant les trente dernières années du XVI[e]

1. Galilée blâmait cette méthode de Campanella, ainsi qu'en témoigne la note suivante, écrite de sa main, où son esprit positif s'oppose nettement à l'esprit imaginatif et aventureux de notre philosophe : « Al P[adre] Camp[anella]. Io stimo più il trovar un vero, benchè di cosa leggiera, che'l disputar longamente delle massime questioni senza conseguir verità nissuna ». (*Le Opere di Galileo Galilei*, vol. IV, ediz. nazionale, p. 738). — *Trad.* : « J'estime plus la découverte d'une vérité, même sur un objet de faible importance, que de longues disputes sur les plus grandes questions, sans jamais atteindre aucune vérité ».

siècle dans les écrits de Giordano Bruno, domine aussi à la même époque le système de l'auteur du *De rerum natura*, et c'est la lecture de cet ouvrage qui a converti Campanella au naturalisme et à l'empirisme.

Le fait se place sans nul doute en 1587, et surtout l'année suivante, qui est l'année même de la mort de Télésio. A cette date, Campanella avait déjà écrit le *De investigatione rerum*, ouvrage non publié, dans lequel il avait classé en neuf catégories les objets sensibles, et démontré que la définition, au lieu de se placer au commencement de la science, n'en pouvait ère que le courronnement[1]. L'esprit ainsi préparé par cette théorie à recevoir un enseignement plus nettement empiriste, il dispose en 1588 de tout le grand ouvrage de Télésio, dont les deux premiers livres seulement avaient parus en 1565[2] et en 1570[3], mais qui venait d'être édité en entier en 1586 par un libraire de Naples[4]. La rédaction de la *Philosophia sensibus demonstrata* qu'il écrit en 1589 à Altomonte pour défendre les idées de son maître contre le péripatéticien Jacopo Antonio Marta, auteur du *Propugnaculum Aristotelis adversus principia Bernardini Telesii*[5], témoigne de la passion avec laquelle il avait embrassé le naturalisme du philosophe de Cosenza. Combien de temps cette influence devait-elle s'exercer d'une manière prédominante sur le développement de sa pensée, c'est ce qu'il importe maintenant de déterminer.

En confrontant le texte du *Compendium de rerum naturâ*, publié en 1617 sous le titre de *Prodromus philosophiae instaurandae*, avec le texte identique d'un manuscrit daté

1. *Syntagma*, p. 7 et 8.

2. *Bernardini Telesii Consentini De rerum natura juxta propria principia liber primus et secundus*, Romae, Apud Antonium Bladum Impressorem Cameralem, anno MDLXV.

3. *Bernardini Telesii De rerum natura juxta propria principia Liber primus et secundus, denuo editi*, Neapoli, apud Josephum Cacchium, Anno MDLXX. — Abréviation employée : *De rerum natura*, 1570.

4. *Bernardini Telesii De rerum natura juxta propria principia Libri IX*, Napoli, Apud Horatium Salvianum, MDLXXXVI. — Nous citerons de préférence cette édition, sous le titre abrégé : *De rerum natura*, sans date.

5. Romae, Typis Bartholomaei Bonfadini, 1587. L'ouvrage est analysé par Fiorentino, *Telesio*, t. II, p. 20 sqq.

de 1595 et conservé à la bibliothèque Magliabecchienne, Francesco Fiorentino a pu fixer le premier la date de composition de cet ouvrage. Amabile a ensuite établi que cet abrégé de physiologie, composé par Campanella à Rome pendant son séjour dans sa prison (1595) avait été adressé en copie manuscrite à Paolo Attilio et que Tobias Adami en avait par la suite pris connaissance non pas à Naples, auprès de l'auteur lui-même, et en même temps que des *Poesie*, du *De Sensu rerum et magia*, de la *Métaphysique* et de la *Philosophia rationalis*, mais à Padoue, où il avait pu le faire copier[1]. — En quittant l'Italie à la fin de 1613, le futur éditeur des œuvres du philosophe aurait donc emporté, pour les publier en Allemagne, non seulement les livres qui contenaient ses pensées les plus récentes, mais en outre un manuscrit du *Compendium*, non corrigé de sa main, et qui correspondait à une phase antérieure de l'évolution de sa pensée. Ainsi s'expliquerait, selon nous, la différence entre la doctrine exposée dans ce dernier livre et celle du *De Sensu rerum*, des *Poesie*, et, à certains égards, de la *Realis philosophia epilogistica*. Cette différence se résume en quelques mots : dans le *Compendium*, Campanella reproduit sans la modifier sensiblement la philosophie de Télésio ; dans les autres ouvrages, surtout dans les *Poesie* et dans le *De sensu rerum et magiâ*, il expose au contraire la métaphysique personnelle qu'il a greffée sur le naturalisme de Télésio et qui, nous le verrons, en fait éclater les cadres, trop étroits pour la contenir.

Pour le montrer, il suffit, comme l'a bien vu Francesco Fiorentino[2], de comparer à la doctrine qui devint ensuite définitivement celle de Campanella deux théories qu'il soutient encore dans le *Compendium*, par fidélité à l'enseignement de son maître : la théorie de la vertu et celle de la connaissance. — Télésio, en subordonnant toute l'activité morale à la fin essentielle de la conservation personnelle, avait considéré la vertu comme une qualité naturelle, presque indépendante de la volonté, et étroitement liée au contraire aux dispositions héréditaires et au tempérament. C'est pourquoi il l'avait dé-

1. Fiorentino, *Telesio*, t. I, p. 356 ; — Amabile, *Cong.*, t. I, p. 78 ; — Amabile, *Cast.*, t. I, p. 154 ; Kvačala, *Gen.*, p. 23 et note 1.
2. Fiorentino, *Telesio*, t. I, p. 356 sq.

finie par la pureté de l'esprit vital (*puritas spiritus*). L'auteur de la *Realis Philosophia epilogistica*, qui dans le *Compendium* n'avait rien trouvé à redire à cette définition[1], s'efforce maintenant de la corriger, de distinguer le moral du naturel, et d'établir que la vertu ne peut exister sans un choix raisonné et volontaire des actions[2].

La différence est plus grande encore entre la théorie de la connaissance du *Compendium* et celle du *De Sensu rerum* et de la *Métaphysique*. La notion du « *sensus abditus* », c'est-à-dire de la connaissance de l'âme par elle-même, est absente du premier de ces trois ouvrages. Bien plus l'auteur y définit la sensation de manière à exclure nettement la possibilité de ce savoir primitif, que dans ses écrits ultérieurs il allait considérer comme la source même de toute science et comme l'absolue adéquation du connaître à l'être[3]. « La sensation, dit-il, est une modification de l'esprit vital par l'objet qui répand ses forces sur lui. C'est pourquoi toutes les choses qui sont semblables à nous, et desquelles nous ne recevons aucune passion, ne sont nullement senties[4] ». C'est évidemment le cas pour l'esprit, qui ne peut se connaître lui-même[5]. Campanella accepte ainsi dans le *Compendium* une théorie de Télésio que dans tous ses ouvrages postérieurs il devait s'efforcer de réfuter, pour démontrer le caractère essentiel et ori-

1. *Prodromus philosophiae instaurandae, id est Dissertationis de Naturâ rerum Compendium*, Francofurti, Excudebat Joannes Bringerus, 1617 ; *Compendium*, p. 86. — Cf. *De rerum natura*, lib. IX, cap. XXVIIII, p. 391. — Campanella écrit : « Est enim virtus puritas animae ad quam facultas sese servandi sequitur ». Abréviation désormais usitée : *Prodr. Comp.*

2. *Realis Philosophia epilogistica*, Francofurti, 1693, *Moralia*, cap. I, art. I, p. 224-225 ; — et surtout *Moralia*, cap. I, art. I et art. II, p. 4 et 5, et *Quaestio tertia*, p. 38 à 44, p. 49, in « *Disputationes* », Parisiis, Dionys. Houssaye, 1637.

3. Voir ci-après : Quatrième Partie, Chapitre premier.

4. *Prodr. Comp.*, p. 77 : Sensatio enim passio est... Quapropter sensus quilibet immutatio est spiritus ab objecto suas vires effundente. Itaque quaecunque nobis similia sunt, a quibus nihil patimur, non sentiuntur. Calor enim similis nostro non sentitur, nisi excedat.

5. *O. c.*, p. 82 : Non enim a se patitur [*spiritus*] ; sibi enim est simillimus. Itaque se noscere difficillimum est. At per aliorum spirituum mutationes et actus, quasi per proprios se metitur, ut speculum seipsum ab alio speculo relatum refert. — Voir Fiorentino, *Telesio*, t. I, p. 307-308.

ginel de l'intuition de soi, fondement de sa doctrine métaphysique des « *Primalités* ». Preuve indéniable de l'influence qu'exerce encore sur sa pensée en 1595 un naturalisme qui, au risque de rendre inintelligible, avec l'existence de l'âme pensante, le processus même de la connaissance, et la distinction du sujet et de l'objet dans l'acte du savoir, absorbe complétement la réalité de l'esprit dans celle du devenir sensible !

Pouvons-nous maintenant fixer la date précise à laquelle Campanella substitue ou plutôt superpose au strict naturalisme de Télésio une philosophie favorable à la thèse de la primauté de la conscience ? — Nous savons d'abord que cette date est postérieure à 1595. Or la recomposition du *De sensu rerum et magiâ*, en langue italienne, se place en 1604, et la première rédaction de la *Metafisica* remonte même à l'année 1602. Nous pouvons donc conjecturer avec quelque vraisemblance que cette dernière date, à laquelle Campanella écrit aussi *La Cité du Soleil*, marque à peu de chose près le moment où sa doctrine personnelle s'affirme nettement, en s'affranchissant du naturalisme sur tous les points où il constate la difficulté de le mettre d'accord avec les dogmes fondamentaux de la religion naturelle. C'est alors, dit-il, non sans quelque arrière-pensée railleuse, que par les fouets de la torture il est ramené à la voie du salut et à la connaissance des choses divines [1].

Une fois cette hypothèse admise, il sera facile de fixer l'ordre dans lequel il faut étudier les pensées de Campanella. A Télésio, il a d'abord emprunté sa conception de la nature et de la physique, que dès 1590 [2] il complète immédiatement par une affirmation plus décidée du panpsychisme, fondement nécessaire de la magie et de toute science, la politique comprise. Puis, par une réflexion plus approfondie sur le principe pensant de l'activité naturelle, il découvre sa thèse de la primauté de la conscience de soi qui, en le conduisant à la métaphysique des « *Primalités* », relie ses spéculations proprement

1. *Met.* Pars I, p. 5, prooemium.

2. A cette date Campanella commence à Naples la rédaction du *De sensitiva rerum facultate*.

physiques à ses vues religieuses et politiques. C'est donc sa conception de la nature et de la science que nous devons examiner tout d'abord. Sa théorie personnelle de la connaissance nous fera ensuite pénétrer au cœur même de sa métaphysique, qui à son tour nous conduira à sa doctrine de religion naturelle, introduction nécessaire à sa politique et à ses idées sociales. — Nous devons du reste ajouter qu'en se construisant un système personnel de philosophie Campanella n'a introduit aucune modification profonde dans ses conceptions de la nature, du panpsychisme et de la magie, en sorte que pour les étudier nous disposons non seulement de la *Philosophia sensibus demonstrata*, ouvrage de jeunesse qui contient surtout une polémique contre la physique aristotélicienne, et du *Compendium de rerum natura*, trop bref résumé de sa doctrine, mais encore du *De Sensu rerum et magiâ*, de la *Realis Philosophia epilogistica*, et même, à certains égards, de la *Métaphysique*. Nous croyons en effet avoir le droit, dans cette seconde partie de notre livre, de nous reporter à ces trois derniers traités pour l'étude de toutes les questions sur lesquelles les thèses soutenues par notre philosophe, au lieu de s'écarter sensiblement de celles du *Compendium*, en constituent seulement des illustrations et des développements.

CHAPITRE III

La critique de l'idée aristotélicienne de la nature dans la philosophie de Télésio et dans celle de Campanella. La nouvelle Physique.

Campanella débute en philosophie par un ouvrage destiné à défendre Télésio en combattant la conception péripatéticienne et scolastique de la nature. Quelle était la cause de cette hostilité déclarée des deux penseurs contre la physique d'Aristote et de l'Ecole ?

C'est pour la doctrine du Stagirite une singulière destinée que d'avoir été considérée par tant de philosophes de la Renaissance comme une doctrine opposée à l'idée de l'unité et de l'immanence des lois de la nature. Pourtant le fait s'explique assez bien par le dualisme platonicien qui y subsistait encore d'une manière latente, malgré l'effort tenté par Aristote pour réconcilier la matière et la forme dans l'unité de la substance ; dualisme qui avait été accentué encore et mis en pleine lumière, pour des fins d'adaptation au dogme chrétien, par les commentateurs scolastiques du moyen-âge.

Le rapprochement, la fusion du monde sensible et du monde intelligible de Platon semble se réaliser chez Aristote par la substitution de la puissance et de l'acte, principes solidaires et corrélatifs l'un de l'autre, à la matière et à l'idée, principes opposés l'un à l'autre, et irréconciliables (du moins dans l'interprétation du platonisme familière à l'auteur de la *Métaphysique*). Le monde sensible n'est pas anéanti, puisque la matière subsiste ; et même, lorsqu'elle est déjà dans une certaine mesure déterminée comme « matière première » par l'action d'une certaine forme, lorsqu'elle a cessé d'être le pouvoir indéterminé de devenir n'importe quoi, elle subsiste encore

en tant que matière, comme une puissance indéfinie d'accidents. Mais le monde intelligible subsiste aussi, puisque dans un être déterminé, c'est telle forme précise qui s'actualise, le mouvement n'étant pas autre chose que cette « actuation » progressive. Enfin il y a bien liaison et fusion des deux mondes : d'une part en effet, si l'on suit la hiérarchie des êtres, il n'est pas de puissance qui ne soit acte par rapport à une autre puissance d'ordre inférieur, pas d'acte qui ne soit puissance par rapport à un acte d'ordre supérieur, pas d'être en un mot qui ne soit à la fois, suivant le terme choisi pour la comparaison, matière et forme, puissance et acte ; — d'autre part, la véritable réalité, c'est la substance individuelle, principe actif qui n'est ni la forme pure, ni la matière nue, ni la puissance, ni l'acte, mais un produit des deux : une force, un désir, la tendance de la matière à « s'informer », la tendance de la forme à se développer dans la matière[1].

Pourtant, comme l'a fort bien montré M. Mabilleau, c'est précisément ce « soin que prend Aristote de n'identifier le principe actif de la vie ni avec la matière ni avec la forme » qui incite ses « successeurs à combler la lacune qu'ils croient apercevoir dans le système du maître[2]. » Au temps où écrit Télésio, l'université de Padoue, qui dépend de la République de Venise, est le théâtre de luttes passionnées entre les alexandristes et les averroïstes : c'est à Venise qu'en 1575 Antonio Persio, le disciple de l'auteur du *De rerum natura*, devenu plus tard le correspondant et l'ami de Campanella, a l'idée d'aller défendre contre les commentateurs du Stagirite la doctrine de son maître, encore vivant, dans une dispute célèbre qui dura trois jours et où furent examinées plus de 2.000 propositions[3]. Télésio n'ignorait donc pas les deux tendances contraires qui divisaient les partisans d'Aristote ; quant au philosophe de Stilo, il dut, lorsqu'il se rendit à Padoue en 1593, recueillir encore l'écho de leurs polémiques, dont Cre-

1. Dans tout ce passage, ainsi que dans les suivants, nous nous inspirons de la savante étude de M. Mabilleau : Mabilleau, *Cremonini*, p. 137 à 143.

2. Mabilleau, *o. c.*, p. 141.

3. *O. c.*, p. 124.

monini à cette date essayait de rassembler et de concilier les résultats[1].

Or, si l'on fait abstraction des points nombreux sur lesquels ne peuvent manquer de coïncider deux interprétations différentes d'un même système, et aussi des circonstances historiques qui produisent parfois chez leurs partisans des revirements d'attitude ou partiels ou complets, qu'est-ce que l'averroïsme, sinon la tendance à faire dériver de la forme, transcendante à la matière, toute l'activité de la nature, et qu'est-ce que l'alexandrisme, sinon la tendance « à expliquer le devenir de la nature par un principe immanent, la matière étant donnée comme capable de développer le processus de l'être, sous l'influence purement idéale de l'attrait divin[2] ? »

Mais l'opposition entre ces deux interprétations : la première plus proche de la thèse de la transcendance, la seconde plus favorable à la thèse de l'immanence, n'aurait pas conduit Télésio, puis Campanella, à une critique directe des principes de la physique aristotélicienne, si le Stagirite n'avait pas expressément professé certaines doctrines très précises, dans lesquelles le dualisme platonicien semblait se perpétuer. — La nature, dit Aristote, a en elle-même le principe de son mouvement, et on dit qu'un corps se meut naturellement lorsqu'il ne reçoit pas d'un autre corps, distinct de lui, l'impulsion qui le détermine à se mouvoir. C'est par l'action de la forme que se meut la matière. Seulement comment se fait-il que tout être, en même temps qu'il s'efforce de réaliser se propre forme, soit aussi attiré vers une forme supérieure, sinon parce qu'en dehors de la nature et au-dessus d'elle, il existe une forme sans matière qui soulève pour ainsi dire jusqu'à elle, par l'attrait du divin, tout le monde des êtres naturels[3] ? De plus, si au lieu de parler le langage de la métaphysique, nous revenons à la physique, nous devons nous rappeler ici que suivant Aristote le mouvement qui

1. Cremonini occupait à Padoue depuis février 1591 la seconde chaire de philosophie (Mabilleau, *O. c.*, p. 3).

2. *O. c.*, p. 144 ; — p. 138-145 ; — p. 277 sqq. — Cf. Fiorentino, *Pomponazzi*, cap. I, II, VII, VIII, IX, X.

3. Mabilleau, *o. c.*, p. 142 ; — Fiorentino, *Telesio*, t. I, p. 160 sq., p. 170.

est le premier, non seulement suivant l'ordre logique, mais aussi suivant l'ordre chronologique, c'est le mouvement local, le seul qui appartienne à la sphère céleste, et qui, contrairement au mouvement de la génération, s'explique directement non par l'action interne et naturelle d'une forme, mais par une impulsion extérieure, transcendante à la nature, et imprimée par le premier moteur immobile. La véritable activité, « l'efficace », comme eut dit Malebranche, réside donc dans ce premier moteur, qu'on est d'ailleurs libre de considérer comme identique à l'intellect actif, et par rapport à lui la nature entière présente l'aspect d'une matière inerte ou, ce qui revient au même, d'un ensemble incompréhensible de formes inactives par elles-mêmes et qui reçoivent du dehors leur existence et leur activité.

Télésio ne manque pas de reprocher à Aristote cette dernière contradiction, et Campanella dans son premier ouvrage écrit contre Jacopo Antonio Marta, présente l'objection de son maître comme inspirée du désir de restaurer la véritable notion de l'activité de la nature. Ou bien le ciel se meut naturellement, c'est-à-dire qu'il a en soi le principe de son mouvement, ou bien il ne se meut pas naturellement. Dans le second cas, Aristote a tort d'admettre le mouvement naturel du ciel, et de déclarer que le mouvement local circulaire, propre à la sphère céleste, est le premier ontologiquement et chronologiquement. Dans le premier cas, il est inutile de chercher en dehors du ciel et de la nature des moteurs séparés [1].

La cause de l'erreur d'Aristote, c'est qu'il a confondu le mouvement local avec le mouvement de la génération, et ainsi, forcé d'admettre une forme séparée pour expliquer le second, il a étendu cette nécessité au cas du mouvement local, contrairement à sa définition de la nature [2]. S'il faut

1. *Phil. sens. dem.*, p. 489 : Quod movetur naturaliter, ab intrinseca natura, quae est forma non separata, juxta decreta Aristotelis et naturae movetur. Coelum autem movetur naturaliter. Non igitur motores quaerendi sunt abstracti. — Cité par Fiorentino, *Telesio*, t. II, p. 38.

2. *Phil. sens. dem.*, p. 495, cité par Fiorentino, *o. c.*, p. 38 : Patet rationem quae generationi et alterationi congruit motui ad locum congruere non posse. — Cf. *De rerum natura*, lib. IV, cap. XXII, p. 164.

identifier les différentes sortes de mouvements, de façon à rendre compte de la véritable unité des opérations naturelles[1], c'est dans un sens bien différent des vues du Stagirite. Le mouvement local et la génération sont dûs tous les deux à l'action exercée sur la matière passive et indifférente par une même force agissante : la chaleur, dont la nature est partout la même, soit qu'elle produise le mouvement de la sphère céleste, soit qu'elle donne naissance à cet esprit vital (*spiritus*), contenu dans notre enveloppe corporelle, et qui est le véritable agent de la génération. De même le repos et la mort sont dûs à l'opération d'une seule cause active : le froid, qui oppose à l'influence de la chaleur une influence physique contraire. Le monde est le théâtre de la lutte entre ces deux principes hostiles, qui tentent l'un et l'autre de s'assimiler une matière par elle-même invisible et inactive et qui leur doit toutes ses quantités et déterminations[2].

C'est vraisemblablement grâce à cette doctrine cosmologique que Télésio apparut à Campanella comme un philosophe épris de réalité concrète, et substiuant à la considération des abstractions logiques celle des êtres réels. Ce besoin de remplacer l'opposition abstraite de la forme et de la privation par des actions physiques de forces actives s'était d'ailleurs manifesté, bien avant Télésio, dans les efforts accomplis par plusieurs philosophes pour concevoir la matière non plus comme une simple négation logique, dont l'existence est pour ainsi dire entachée de relativité, mais comme un principe réel d'activité physique. Dès le XIVe siècle, Jean de Jandun, bien que péripatéticien avec une tendance averroïste, avait fait de la matière non plus une simple possibilité, mais une « potentialité », contenant déjà en elle comme le linéament de la forme qui doit s'y réaliser. Suivant lui l'idée de puissance ne saurait être une simple idée de relation : « Jointe à la matière, elle y ajoute quelque chose de réel[3] ». De

1. *Phil. sens. dem.*, p. 258, cité par Fiorentino, o. c., p. 39 : Omnes enim motus sunt una eademque operatio.

2. *De rerum natura*, p. 6 ; — Campanella, *Phil. sens. dem.*, p. 76 sq.

3. « Relatio nihil addit ; potentia autem materiae esset relatio. Sed potentia addit aliquid reale super materiam. » (*Quaestiones singulares super libro De substantia orbis editae a domino philosopho Jo. de Gan-*

même Cardan, tout en maintenant que la matière, comparée aux formes, était une puissance, avait admis qu'en elle-même elle était un véritable acte [1]. Cette tendance à replacer dans la nature le principe de l'activité prend toute sa force dans le système de Télésio, et son disciple Campanella a si bien conscience de l'importance de ce retour délibéré à l'idée d'immanence, qu'il déclare que tout recours dans l'explication des choses non à l'action de pouvoirs intérieurs aux éléments, mais au vouloir divin, serait la fin de toute science naturelle [2].

L'esprit qui anime cette philosophie, c'est donc bien l'esprit naturaliste, le désir de fonder la connaissance de l'univers sur l'hypothèse d'une nature se suffisant à elle-même, et possédant en elle-même le principe actif de ses transformations, en elle aussi sa fin. Créée par Dieu, la nature n'est pourtant pas douée d'une existence purement accidentelle et contingente. La divinité, bien que sa liberté fût entière, devait, en vertu de sa souveraine perfection, douer chaque être de pouvoirs propres, et d'une aptitude spéciale à accomplir ses opérations particulières. Or il est impossible de concevoir que chaque substance puisse avoir des opérations propres si elle n'agit pas en vue d'une fin personnelle, qui est sa conservation et son accroissement. Tout être doué d'activité possède donc aussi la faculté de veiller à sa conservation, à son développement individuel, et par conséquent aussi la faculté de sentir. « C'est en vain que les êtres désireraient se conserver et s'opposeraient aux forces destructives, s'ils ne savaient distinguer ce par quoi ils se conservent de ce qui porte atteinte à leur existence, et s'ils n'étaient pas possédés du désir de fuir les objets de la seconde catégorie, et de rechercher au contraire ceux de la première... En fait on constate que les natures agissantes ont reçu en partage ces propriétés... Car celui qui les a créées ne saurait négliger l'œuvre de leur

davo, 1486). — Texte cité par Mabilleau, o. *c.*, p. 152, note 1. — (Voir aussi p. 151 et 153).

1 Cardanus, *De subtilitate libri XXI*, Lugduni, Apud Bartholomaeum Honoratium, MDLXXX, Lib. I, p. 13 et 14 : Ad formam igitur comparata materia, potentia est, seipsa vero actus.

2. *Phil. sens. dem.*, p. 147, cité par Fiorentino, *Telesio*, t. II, p. 36 : Secus enim recurreremus ad Dei velle, et sic periret scentia naturalis.

conservation, et il n'a pu, comme un ouvrier incapable, ne pas leur accorder tout ce dont elles ont besoin pour cette fin, à savoir le sentiment de leur bien propre et de leur conservation, de leur mal propre et de leur destruction, et en sus le pouvoir et l'inclination, pour réussir à éviter ceci et à rechercher cela, — surtout après avoir établi entre elles la contrariété, le déchirement, et la destruction mutuelle [1] ».

C'est ainsi que, malgré certaines hésitations de Télésio à attribuer au froid la faculté de sentir [2], l'existence de l'activité, du mouvement, lui paraît être la preuve de l'existence de la conscience universelle. Seule la matière, incapable de toute action, est dépourvue de sentiment. Mais la chaleur ne se rassemblerait pas, ne se concentrerait pas, et n'agirait pas, si elle n'était pas douée de sens ; il en est de même du froid, et comme tout être est constitué par une matière qui a subi à divers degrés les deux actions opposées de la chaleur et du froid, il n'est pas une réalité naturelle qui ne possède en vérité quelque conscience : tous les êtres sentent, puisqu'on les voit tous fuir certaines choses, et se porter vers d'autres, et poursuivre ces dernières si elles s'enfuient [3].

La véritable physique est par suite l'étude de ces inclinations et de ces aversions des êtres naturels. Pourquoi la nature semble-t-elle avoir horreur du vide ? Aux yeux de Télésio, ce n'est pas là, comme le croira Campanella, une affection propre à l'espace et à la matière ; ce n'est même pas une aversion ; mais le principe de l'explication est le même : c'est la jouissance que les corps éprouvent à leur mutuel contact, et qui les incite à se rechercher les uns les autres, lorsqu'une force étrangère les a séparés [4].

Pourtant Télésio ne tire pas lui-même de sa doctrine toutes les conséquences qu'elle entraîne pour la méthode des sciences naturelles. Esprit pondéré et prudent, il se défie des spéculations aventureuses de la magie, de l'astrologie, et de la philosophie occulte. On le voit préoccupé plutôt d'établir par

1. Telesio, *De rerum natura*, 1570 ; — lib. I, cap. 34, p. 23 et 24. — Cf. Campanella, *De sensu*, 1637, lib. I, cap. V, p. 10 ; — cap. VI, p. 11.
2. Voir le chapitre suivant : *Le panpsychisme de Campanella*.
3. *De rerum natura*, 1570, lib. I, cap. 34, p. 23 et 24.
4. *Ibidem*.

l'observation les lois de la transformation mutuelle et de l'équivalence des qualités sensibles, en rapportant leur production à l'une ou à l'autre des deux natures agissantes. Il s'efforce de classer en séries ces changements, après de multiples inductions basées sur la météorologie et la physique ; il attribue à la chaleur la dilatation, la ténuité, l'humidité, la lumière et la mobilité, au froid la contraction, l'épaisseur, la sécheresse, l'obscurité et l'immobilité [1]. — De même, il a comme l'intuition du rôle capital du mouvement, et bien qu'en théorie il professe que la chaleur lui préexiste et lui est supérieure en dignité, en fait il admet constamment entre ces deux réalités une sorte de réciprocité de production [2]. Bien plus, si dans sa psycho-physiologie il paraît déjà être un précurseur, cela tient justement à ce que l'identité admise entre l'âme et l'esprit vital (*spiritus*), et l'équivalence établie entre l'esprit vital et la chaleur, puis entre celle-ci et le mouvement, lui permettent de substituer la plupart du temps aux représentations psychologiques des processus physiques, et à ceux-ci des explications mécaniques [3].

Toutefois l'avantage obtenu par ces identifications successives ne doit pas nous dissimuler l'orientation véritable de sa pensée, qui reste pénétrée du plus pur esprit dynamiste et animiste. L'affirmation éclatante de la solidarité des êtres, de la corrélation des existences, de l'enchaînement des mouvements, chez lui comme chez les autres penseurs de la Renaissance : Agrippa ou Paracelse, Cardan ou Patrizzi, Vanini ou Giordano Bruno, Pomponace ou Cremonini, n'est nullement déterminée par la conviction du mécanisme universel. Elle est plutôt la conséquence d'une profonde intuition de l'unité de la Nature, assimilée à un organisme vivant dont toutes les parties, également animées, concourent à la même fin par leurs actions et leurs réactions réciproques. Au sein de cette intuition ne s'est opérée encore aucune dissociation entre l'idée de solidarité organique et psychologique et la notion d'enchaînement et de détermination mécanique. La

1. Fiorentino, *Telesio*, t. I, p. 241.

2. *O. c.*, p. 239.

3. *De rerum natura*, lib. VIII. — Voir notamment l'explication de la mémoire, p. 314, et consulter Fiorentino, *o. c.*, t. I, p. 280.

conscience existe partout où il y a mouvement, le mouvement partout où il y a conscience. Cette correspondance de fait révèle une identité d'essence, et il est aussi légitime et même aussi indispensable d'engager les sciences de la nature dans la voie de l'interprétation magique dédaignée, non sans inconséquence, par Télésio, mais audacieusement ouverte par l'auteur de *De sensu rerum*, que de leur indiquer le chemin, nouveau pour elles, et autrement sûr, de l'explication mécanique. Aucune de ces deux méthodes ne saurait à elle seule s'assimiler en entier le contenu de la réalité naturelle. Loin de mépriser les recherches de Galilée, Campanella verra en lui un ouvrier de la même œuvre, appliquant à la découverte des secrets de la nature la même méthode expérimentale.

CHAPITRE IV

Le panpsychisme de Campanella

La physique de Campanella repose sur les mêmes hypothèses que celle de Télésio. Les trois principes constitutifs de la réalité des êtres naturels sont toujours la matière, la chaleur et le froid. La matière est le sujet passif, informe, apte à recevoir des corps de toutes formes et de toutes qualités. La chaleur et le froid restent les deux seules natures actives. La terre est le centre du froid, et la chaleur a son siège dans le soleil. Tous les autres éléments : air, eau, vapeurs, pierres, etc., sont engendrés par l'action du soleil sur la terre ; il liquéfie, vaporise, durcit, et les produits de ses opérations deviennent les éléments des autres êtres. La terre, qui est dense et froide, résiste à cette action, et ainsi l'influence du soleil détermine la formation de réalités sensibles douées de tous les degrés intermédiaires entre sa propre ténuité et l'épaisseur terrestre, de toutes les températures qui tiennent le milieu entre celle de sa propre lumière et le froid terrestre, de toutes les vitesses qui s'échelonnent entre la sienne et l'immobilité du globe [1].

Le ressort de cette action, c'est la contrariété, cause de toute génération et de toute corruption. Tout être tend à détruire son contraire, pour se l'assimiler. Or, une telle action serait inintelligible si chaque être ne connaissait pas l'être contraire, et ne se préparait pas à le détruire pour conserver sa propre existence. Toute substance particulière, quelle qu'elle soit, est donc douée de la faculté de sentir, et la démonstration peut se formuler comme il suit : « Il n'y aurait pas dans le monde de génération ni de corruption, de l'avis de tous les physi-

1. *Prodr. Comp.*, p. 54-55 ; p. 31-32.

ciens, s'il n'y avait pas de contrariété. D'autre part, si l'un des deux contraires ne sentait pas que l'autre lui est contraire, il ne combattrait pas contre lui. Donc tous les êtres individuels sont doués de la faculté de sentir »[1].

Au reste, s'ils ne possédaient pas cette faculté, le monde serait un chaos. Des lois rigoureuses fixent en effet pour chaque réalité sa place naturelle dans l'univers, et c'est pour la gagner qu'elle se meut. Ces lois seraient violées si le feu ne se dirigeait pas vers le haut, les pierres vers le bas, l'eau vers la mer. Mais si les objets sensibles ne percevaient pas, ne pressentaient pas la destruction qui les attend parmi les êtres contraires, ils resteraient à la place où ils se trouveraient d'abord[2]. Le mouvement local, aussi bien que la génération et la corruption, est donc pour Campanella comme pour Télésio, l'indice, le signe révélateur d'une tendance, et par suite de la conscience d'une fin, et de ce qui s'oppose à la poursuite de cette fin.

Cette conscience réside dans l'être individuel, puisque c'est à lui qu'appartient l'activité constatée. En dehors de cette hypothèse, on devrait recourir à l'action immédiate de Dieu ou de l'âme du Monde. Or, si en elle toute opération était l'acte d'un Dieu transcendant, la nature ne serait plus un tout agissant qui se suffit à lui-même et se gouverne par des lois inhérentes à sa constitution. La croyance à la perfection de l'Etre divin nous oblige donc à considérer le monde comme une statue, une représentation vivante de la divinité : « L'œuvre du Créateur ne serait pas parfaite s'il n'avait pas fait don aux êtres créés de toutes les facultés nécessaires à leur conservation, et surtout de la plus indispensable de toutes au milieu d'une si grande variété d'objets : celle de reconnaître les forces semblables par lesquelles ils conservent leur vie et les forces contraires qui peuvent la détruire »[3]. Quant à l'Ame du Monde, elle exerce une action réelle et même prépondérante sur la vie du Cosmos : la terre est comme le corps du monde, et le ciel, dont les mouvements déterminent le cours des événements physiques et des révolutions humaines

1. *De sensu*, 1637, lib. I, cap. V, p. 10.
2. *O. c., loc. cit.*,
3. *O. c.*, lib. I, cap. VI, p. 11. —

est l'esprit vital (*spiritus*) de l'univers qu'il féconde et anime de sa chaleur. Néanmoins, attribuer à l'influence de l'âme universelle toute opération naturelle, ce serait nier la spontanéité merveilleuse qui éclate dans les actions des créatures individuelles, et oublier que la prodigieuse diversité des phénomènes est dûe précisément à la diversité des êtres singuliers et aux conflits nés de leur mutuelle contrariété.

Il n'est donc aucune réalité qui ne jouisse de sa vie propre, en harmonie avec toutes les autres vies et avec celle de l'Ame du Monde : chacune, pour remplir sa destinée et pour l'accorder avec les fins de l'univers, possède une conscience plus ou moins claire, suivant le degré et le rang qui lui ont été assignés dans la hiérarchie des existences [1]. Une mystérieuse chaîne unit les pierres aux végétaux, ceux-ci aux animaux, les animaux à l'homme, la terre au ciel, le froid et la chaleur à la matière, et toute réalité à l'espace. Ainsi, en même temps que le mouvement, transmis des régions les plus lointaines du ciel avec la chaleur et la lumière, se propage par larges et puissantes ondulations, et baigne de ses effluves toutes les réalités sublunaires, en même temps la pensée du monde, la loi de l'avenir, se révèle à l'astrologue attentif. Et de même l'air animé, tendu comme un immense réseau de cordes vibrantes au-dessus de la terre, communique à celui qui sait écouter les pensées inscrites dans la forme de ses vibrations par les mouvements, les gestes ou les voix des êtres les plus éloignés [2]. Car tel est le double aspect de l'interaction universelle : expansion infinie des mouvements, incessante communication des pensées. Le secret apparent de la vie intérieure se dévoile par la transmission aérienne de l'agitation de l'esprit vital contenu dans chaque substance individuelle, animal, végétal ou minéral, à des degrés différents de ténuité, de mobilité et de température. Cet esprit, principe de mouvement engendré par la chaleur solaire, trans-

1. *O. c.*, lib. II, cap. XXXII, p. 113: Num Anima Mundi existat. — P. 115: Mundusque habet spiritum qui est cœlum, crassum corpus quod est terra, sanguinem qui est mare ; mentem isthanc Animam [Animam Mundi]. — Voir le titre de l'ouvrage (édition de 1637). —

2. *De sensu*, 1637, lib. III, cap. VII, p. 128 et 129 ; — cap. VIII, p. 131, 132 ; et cap. IX, p. 133. —

mis directement au minéral, et concentré avant la naissance dans le germe du végétal ou de l'animal [1], ne peut façonner artistement les formes de l'être, diriger sa croissance, et commander ses opérations, sans révéler par son action externe la pensée qui a présidé à cette organisation et déterminé ces mouvements. Le mage, le visionnaire, l'astrologue, le prophète lisent cette pensée dans les formes, les sons, les déplacements, dans toute la riche variété des phénomènes naturels. Leur science n'est au fond que physiognomonie, céleste ou humaine, végétale ou animale, et le fil d'Ariane qui les guide, c'est la croyance à l'unité profonde de signification du texte interprété : dans le vaste organisme de l'univers, nourri et vivifié par l'Ame du Monde, une pensée identique circule, et par elle s'expliquent l'analogie des formes organiques, le retour régulier des périodes astrales, la fixité des lois qui lient aux mêmes tempéraments les mêmes destinées.

La physique elle aussi est une interprétation de la pensée des corps bruts. Leurs mouvements en effet expriment leurs désirs. Ils se plaisent à se sentir mutuellement en contact, et il faut bien que l'espace lui-même soit doué de vie et possède un sens attractif pour inspirer aux corps qui l'occupent une telle ambition de l'occuper tout entier, par une expansion jalouse de leur nature et une résistance obstinée à la pénétration des corps voisins [2]. Et pourtant l'espace n'est pas une force active, et Télésio ne lui avait attribué aucune faculté de sentir. Mais l'attraction qu'il exerce sur les corps ne se comprend pas sans une passion qu'il éprouve à leur contact, c'est-à-dire sans une sensation : si le mouvement est révélateur de la conscience, ce n'est pas en tant que mouvement, c'est en tant que signe d'une préférence ou d'une aversion, et par suite d'une action exercée du dehors qui est passion et sensation chez l'être qui la reçoit. L'espace donc possède la faculté de sentir, et avec lui la matière, qui attire à elle les formes comme il attire à lui les réalités corporelles.

Enfin, si des principes constitutifs du monde on passe aux phénomènes particuliers, on découvrira de multiples affinités, des correspondances inattendues, et d'étranges sympathies et

1. *Prodr.*, *Comp.*, p. 63. —
2. *De sensu*, 1637, lib. I, cap. IX, p. 22, et cap. XI ; — cap. XII, p. 26.

antipathies qui s'étendent jusqu'aux objets fabriqués, et nous révèlent, là où nous ne voulions voir que des analogies superficielles et métaphoriques, de nouvelles et infinies ramifications de la vie universelle. La plume blesse réellement le papier qu'elle froisse ; le vent hurle sa douleur dans la cheminée, et en mourant le bois qu'on brûle exhale ses derniers gémissements.

C'est ainsi que, dans la philosophie de Campanella les principes admis par Télésio sur les rapports du mouvement et de la faculté de sentir servent de base à un panpsychisme bien plus catégorique et plus systématique, dont l'influence des œuvres de Giordano Bruno a peut-être contribué à hâter la formation. Dès 1589, l'auteur de la *Philosophia sensibus demonstrata* avait reproché à son maître d'avoir négligé de parler de l'âme universelle : le monde, disait-il, ne saurait être privé d'âme, si ses parties en sont douées [1]. Le même argument réapparaît dans le *De sensu rerum* [2], et en même temps d'autres thèses non moins importantes y viennent accentuer le caractère animiste de la doctrine.

Télésio avait quelque peu hésité à accorder la faculté de sentir au principe froid aussi bien qu'au principe chaud. Nous avons cité les textes où il en reconnaît l'existence dans les deux natures agissantes [3]. Il y en a d'autres où il se contente de dire que cette faculté doit être attribuée au moins à l'une des deux, ainsi qu'au ciel ou à la terre, de manière à expliquer sa possession par les êtres vivants faits de matière céleste et terrestre [4]. — Campanella, lui, tranche nettement

1. *Phil. sens. dem*, p. 27, textes cités par Fiorentino, *Télésio*, t. II. p. 35 : Nec mundus non sit animatus, si partes sunt animatae... Anima mundi, quam Telesius praetermisit...

2. *De sensu*, 1637, lib. I, cap. 11 : Quidquid est in effectibus esse et in causis ; ideoque Elementa ac mundum sentire.

3. *De rerum natura*, 1570, lib. I, cap. 34, p. 23 : Sentiendi facultatem naturae agenti utrique traditam esse, et in ea sola coelo Terram convenire ; at exquisitiorem omnino eam calori tributam esse.

4. *De rerum natura*, lib. I, cap. 6 (*ediz. Spampanato*, Formiggini, editore in Modena, 1910, p. 27) : Nec vero, nisi caloris frigorisque, aut alterius saltem, itaque coeli terraeque, aut alterius, proprius sit sensus, animalibusque, quae ab ipsis constituta sunt, insit ullus : qui enim, quae nec coelo inest, nec terrae, iis quae a coelo terraque fiunt, indi queat facultas ?

la question : il accorde la sensibilité au froid aussi bien qu'à la chaleur ; contrairement à Télésio, il s'oppose à ce qu'on la refuse à la matière et à l'espace, malgré leur inertie et leur immobilité[1]. Dans cette libérale distribution de conscience, l'auteur du *De sensu rerum* n'a oublié aucun être, pas même les objets artificiels.

Or, cette accentuation du panpsychisme, qui au premier abord paraît peu importante, ne laisse pas de présenter, si on y réfléchit, une très intéressante signification, moins en elle-même que par l'esprit qu'elle révèle. En vérité, avec Télésio, le principe suprême d'explication de l'activité naturelle était non pas unique, mais double : était-ce la contrariété des deux natures agissantes : la chaleur et le froid ? Etait-ce l'instinct de conservation de chacune d'elles ou de l'une des deux ? On ne le voyait pas bien. — Pareillement, en psychologie, il était difficile de dire si la pensée de l'esprit vital avait pour cause la chaleur, considérée en tant que chaleur, ou si au contraire elle était elle-même la cause de l'activité de cette nature agissante. De là vraisemblablement les hésitations que l'on constate chez Télésio, lorsqu'il se demande s'il doit accorder la faculté de sentir aussi bien au principe froid qu'au principe chaud. Pour lui, l'âme engendrée par la chaleur solaire est le sujet de la conscience dans tout être vivant, en sorte que celle-ci semble ne pouvoir en aucune manière appartenir à un corps froid. D'autre part cependant, refuser au froid le sentiment de sa conservation, c'est supprimer le ressort de l'action physique qui est la contrariété sentie des deux natures agissantes : s'il était dénué de toute sensibilité, le froid serait incapable de résister aux attaques de la chaleur. Enfin l'inconvénient n'est pas moindre de considérer le froid comme doué de sens : cela revient en effet à admettre, dans toute victoire remportée par le froid sur la chaleur, la destruction du sens par le sens, de la conscience par la conscience[2], donc du semblable par le semblable.

Or, à toutes ces difficultés, qui représentent, comme l'a bien

1. *De sensu*, 1637, lib. II, cap. II, p. 30 ; lib. I, cap. XII, p. 26. —
2. La question est très bien exposée par M. Giovanni Gentile, dont nous nous inspirons dans ce passage : Giovanni Gentile, *Bernardino Telesio*, p. 79-80, et note 48, p. 97-98.

vu Fiorentino, la contradiction capitale de la physiologie de Télésio [1], l'auteur du *De sensu rerum* échappe en considérant la faculté de sentir, la conscience, comme la véritable cause de l'activité naturelle [2], beaucoup plus que le chaud et le froid. Le naturalisme s'oriente ainsi dans son système vers des vues moins matérialistes que celles de son maître. Du reste, comme nous le montrerons plus loin [3], cette évolution allait être singulièrement favorisée et hâtée par les réflexions de notre philosophe sur le système de Copernic. En adoptant l'hypothèse du mouvement de la terre, Campanella en effet allait s'imposer la tâche d'expliquer ce mouvement, non plus par la chaleur, puisque pour lui le globe terrestre était le siège du froid, mais par l'action intérieure d'une âme originelle [4], et ainsi de nouvelles preuves, fondées sur les faits astronomiques, allaient confirmer de la manière la plus heureuse les intuitions animistes qu'il avait puisées dans la physique de Télésio dès le début de son initiation.

En fin de compte le panpsychisme de l'auteur du *De sensu rerum* revêt donc un caractère aussi radical que celui de Giordano Bruno [5]. Il n'en diffère, semble-t-il, que sur deux points, qui se réduisent peut-être à un seul. Bruno insiste davantage sur l'âme universelle, tandis que Campanella paraît plus soucieux au contraire de sauvegarder l'autonomie de l'âme individuelle de chaque être. De plus, comme nous le verrons en parlant de ses conceptions religieuses, le philosophe de Nola affirme plus ouvertement et plus nettement que l'auteur du *De sensu rerum et magiâ* l'immanence de Dieu dans l'univers [6]. Ce n'est pas que l'esprit de Campanella répugne à cette af-

1. Fiorentino, *Telesio*, t. I, p. 269.

2. *De sensu*, 1637, lib. I, cap. I, p. 3 : Sensus non videtur esse modus quidem existentiae, sed res essentialis, visque activa, superans vulgares qualitates elementorum.

3. Voir ci-après : Troisième Partie, Chapitre IV, 2.

4. Lettre à Galilée du 13 janvier 1611, *Le Opere di Galileo Galilei*, ediz. naz., t. XI, p. 22-23.

5. Voir notamment : Giordano Bruno, *De la Causa, Principio e Uno, Dialogo secondo*, ediz. Gentile, Bari, Laterza, 1907, *Dialoghi metafisici*, p. 173 à 175. —

6. Voir ci-après, Cinquième Partie, Chapitre V, 4.

firmation, mais il l'enveloppe de plus de réticences et l'atténue par plus de restrictions que ne l'avait fait son prédécesseur ; il prend soin notamment de distinguer le Créateur de l'Ame du Monde comme l'ouvrier se distingue de l'instrument [1].

Gardons-nous cependant d'attribuer trop d'importance à cette divergence de vues. Dans bien des passages, le philosophe de Stilo, pour expliquer l'activité des êtres naturels, invoque la présence immédiate de Dieu à l'intérieur des choses, sans recourir à la médiation de l'âme universelle [2] ; de son côté Bruno, en appelant Dieu l'âme des âmes, l'a maintes fois séparé de l'Ame même du Monde, comme un prinicipe transcendant à l'univers [3]. Dans les deux systèmes, l'idée chrétienne ou plutôt néo-platonicienne de la divinité est en lutte

1. *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXXII : Ipsaque [Anima Mundi] est instrumentum primum primae sapientiae Dei. —

2. *De sensu*, 1637, lib. I, cap. VII, p. 15 : Deus enim est intrinsecus rebus multo magis quam propriae ipsarum formae. — *Ath. tr.*, 1636, cap. III, p. 27 : Movetque omnia [Deus] majori intimitate, et magisterio, et virtute, quam anima movet pedem nostrum, et brachium ,et totam humanam statuam. — *Met.*, pars II, p. 243, lib. X, cap. I, art. III. — *Met.*, pars II, p. 114, lib. VII. cap. V, art. V : Deus enim cuilibet enti intimus est, sed latet. — Cf. Giordano Bruno, *La Cena de le Ceneri*, Dialogo primo, ediz. Giovanni Gentile, *Dialoghi Metafisici*, p. 24.

3. Giordano Bruno, *De la Causa, Principio e Uno*, dial. 2°, ediz. Gentile, p. 175 : Son tre sorte de intelletto ; il divino che è tutto, questo mundano che fa tutto, gli altri particolari che si fanno tutto. (*Trad.* : Il y a trois sortes d'intellects : le divin qui est tout, l'intellect de ce monde qui fait tout, et les autres intellects particuliers qui se font toute chose). — Dans le dial. 4° (*éd. citée*, p. 232), Bruno distingue de l'âme du monde (l'anima del mondo) « le principe le plus haut et le plus parfait, exclu de notre examen » (il summo ottimo principio, escluso della nostra considerazione). — Cf. Bruno, *Spaccio de la Bestia trionfante*, dial. 3°, ediz. Gentile, p. 179 (*Dialoghi morali*, Bari, Laterza, 1908) : « ...Talmente dunque quel dio, come absoluto, non ha che far con noi ; ma, per quanto si comunica alli effetti della natura, ed è più intimo a quelli, che la natura istessa ; di maniera che, se lui non è la natura istessa, certo è la natura de la natura ; ed è l'anima de l'anima del mondo, se non è l'anima istessa : però, etc... » (*Trad.* : Ce dieu donc n'a rien à faire avec nous en tant qu'absolu, mais en tant qu'il se communique aux effets de la nature, et qu'il est plus intérieur à ces effets que la nature elle-même ; en sorte que, s'il n'est pas la nature elle-même, certainement il est la nature de la nature, et il est l'âme de l'âme du monde, sinon l'âme du monde elle-même : aussi, etc...) —

avec l'idée stoïcienne, et c'est tantôt la première, tantôt, et le plus souvent, la seconde qui remporte la victoire[1]. — La même remarque doit être faite au sujet des rapports des esprits individuels avec l'Ame du monde. Encore que Campanella se refuse à absorber complètement l'activité des êtres particuliers dans l'activité universelle, il professe néanmoins une théorie du Dieu intérieur et une doctrine de la liberté[2], qui rapproche singulièrement sa philosophie de celle de Bruno, et l'on sait d'autre part l'importance attribuée dans celle-ci à la notion de monade.

La conclusion s'impose donc : malgré toutes les précautions prises par l'auteur du *De sensu rerum* pour se garantir contre l'accusation d'hérésie, son panpsychisme ne réussit pas à se distinguer sensiblement d'une doctrine qui est la forme la plus authentique du panthéisme. Nous n'insistons pas pour l'instant sur ce rapprochement, que nous aurons plus loin à préciser. Ce qu'il importe d'examiner tout d'abord, pour mieux comprendre la signification de l'animisme de Campanella, c'est sa théorie de l'âme et de la connaissance. Celle-ci en effet, empruntée aussi à Télésio, et introduite dans son système par une critique de la psychologie aristotélicienne et scolastique, se révèle profondément solidaire de sa conception de la nature, qu'elle confirme par des preuves nouvelles, plus intéressantes peut-être et plus originales que celles que nous venons d'exposer.

1. Consulter Felice Tocco, *Le Opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, 1889, Coi tipi dei Successori Le Monnier ; Parte Quinta, cap. II, p. 331-361, cap. I, p. 327-331.

2. Voir ci-après, Quatrième Partie, IVe et IIe chapitre ; — Cinquième Partie, VIe chapitre, I. —

CHAPITRE V

La critique de la psychologie scolastique
L'unité et la matérialité de l'âme

I. — La critique de la psychologie scolastique et la conception de l'ame dans la philosophie de Télésio

Les historiens de la philosophie de la Renaisssance ont insisté sur l'importance capitale qu'au XVI[e] siècle, et déjà à la fin du XV[e], avait prise le problème de l'âme, devenu sous l'influence de préoccupations religieuses le centre de toutes les discussions philosophiques, et sur l'action décisive que les solutions apportées exercèrent à cette époque sur l'orientation de la pensée spéculative. « Pomponace, écrit M. Mabilleau, avait été l'apôtre de cette révolution qui entraîna si bien tous les esprits qu'il fut pendant cinquante années impossible aux professeurs d'entretenir leurs élèves d'un autre sujet » [1]. Le même auteur, tout en critiquant la conception à son avis trop uniforme et trop simple que l'on se fait en général de la révolution intellectuelle appelée Renaissance, reconnaît qu'une de ses manifestations caractéristiques fut l'abandon partiel des spéculations abstraites de logique et de métaphysique en faveur de l'étude bien plus féconde de l'esprit et de ses fonctions [2].

C'est au sein même de la psychologie scolastique que la ré-

1. Mabilleau, *Cremonini*, p. 275. — Cf. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi*, cap. 8°, p. 272. —

2. Mabilleau, *o. c.*, p. 109 : « Le mot Renaissance paraît tout à fait impropre à exprimer le sens de l'évolution qui fit sortir l'esprit philosophique des spéculations abstraites de logique et de métaphysique pour le conduire à l'étude féconde de l'âme. »

forme s'accomplit. A l'Université de Padoue, elle est la cause des luttes ardentes engagées entre averroïstes et alexandristes, et bien qu'elle paraisse n'avoir d'autre but que de restituer son véritable sens à la doctrine aristotélicienne du *De Anima*, c'est véritablement un esprit nouveau qui l'inspire, identique à celui qui préside à la rénovation du concept de nature. Ce qui donne en effet du prix à la tentative de Pomponace, c'est bien la double intuition qu'il a de l'unité vivante de l'âme humaine et de sa parenté avec les autres êtres naturels. Les conséquences hardies qu'il en tirait contre l'immortalité de l'âme, la nécessité à laquelle l'Eglise se trouva acculée de faire alliance contre lui avec les averroïstes [1], si souvent réputés impies ou acusés d'hérésie, mais soucieux au moins de maintenir dans la doctrine la possibilité d'une existence transcendante [2], montrent assez avec quelle franchise et quelle décision la psychologie, au temps où écrivait Télésio, s'était déjà orientée depuis longtemps dans la direction du naturalisme.

Pourtant, aucune solution radicale n'avait encore été proposée, et à vrai dire aucune n'était possible, tant que les philosophes se bornaient à rechercher, à l'aide des écrits des commentateurs, la meilleure interprétation des textes contenus dans le fameux troisième livre du *De Anima*. Comment en effet, sans infidélité à la doctrine du maître, échapper aux multiples contradictions de la théorie aristotélicienne de l'âme et de la connaissance ? — L'âme, à tous ses degrés de développement, n'est que « l'actuation » du corps organisé. Principe interne du mouvement du corps, elle est un être naturel, elle reste dans la sphère des choses soumises à la génération et à la corruption. Néanmoins, la forme la plus élevée qu'elle réalise, l'intellect, est présentée par l'auteur du *De Anima* comme un être divin et incorruptible. Etant au même titre que le premier moteur un acte et une fin suprême, l'intellect

1. L'averroïste Agostino Nifo dédie au pape Léon X sa réfutation du *Tractatus de immortalitate animae* de Pomponace (Bononiae, 1516), intitulée : *Augustini Niphi Suessani De immortalitate animae libellus*, Venetiis, 1518. — Voir Fiorentino, *Pomponazzi*, p. 40 à 42 et cap. 6°, p 216-217. —

2. Fiorentino, *o. c.*, p. 216-217, cap. sesto ; — Mabilleau, *o. c.* p. 116.

doit être conçu comme une forme sans matière, transcendante à la nature. Aristote nous dit même qu'il se surajoute à l'âme *du dehors*[1]. Comment concilier cette doctrine avec l'affirmation qu'il n'y a pas de pensée sans images, ni par suite sans matière?

De plus, l'intellection est la pensée de l'universel, et ainsi le plus haut degré de la connaissance : serait-ce alors que le plus haut degré de l'existence spirituelle consiste dans la possession non d'une essence individuelle parfaite, mais d'une essence universelle ? Ce serait évidemment retomber dans le platonisme. — Enfin la solution imaginée par Aristote pour rétablir dans l'âme l'unité compromise ne fait que redoubler la difficulté, et introduire une forme de plus dans la série des formes qui marquent pour l'âme des degrés de son « actuation » progressive. A quoi sert-il en effet de scinder l'intellect en deux parts, l'intellect passif et l'intellect agent, le premier simple puissance, le second forme séparée, chargée de faire passer à l'acte l'intellect possible en y réalisant la pensée de l'universel, si la difficulté d'expliquer les rapports de l'intelligence en général avec les formes inférieures de l'âme réapparaît lorsqu'il s'agit de concevoir les rapports de l'intellect agent avec l'intellect passif[2] ?

A vrai dire, l'application intégrale aux fonctions de la connaissance du principe suivant lequel la réalisation d'une forme par le passage de la puissance à l'acte requiert le concours d'un agent externe, qui communique l'activité aux formes inférieures par l'attrait même de sa perfection, devait avoir pour conséquence, dans l'averroïsme, la division de l'âme en plusieurs pouvoirs séparés dont la coopération finirait par devenir inintelligible. Puisqu'il y a un intellect agent dont l'action externe permet à l'intellect passif de passer vraiment à l'acte, pourquoi n'y aurait-il pas aussi un sens agent (*sensus agens*) dont la fonction consisterait à séparer de la matière les formes sensibles, et qui agirait sur l'âme sensitive pour la déterminer, elle aussi, à s'actualiser[3] ?

1. *De generatione animalium*, lib. II, cap. III : Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι, καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

2. Voir sur ce point la discussion de M. Mabilleau (o. *c.*, p. 276 à 291), dont nous nous inspirons ici.

3 Mabilleau, *o. c.*, p. 290.

Une telle complication d'hypothèses auxiliaires entraînait nécessairement et irrémédiablement la ruine de toute la doctrine. Le mérite de Télésio est justement dans la lucidité avec laquelle il découvre dans les principes les plus généraux de la théorie aristotélicienne de l'être et de la connaissance la racine même des difficultés auxquelles averroïstes et alexandristes s'efforçaient en vain d'échapper.

Le premier de ces principes, c'est qu'il n'y a de science que du général, tandis que toute existence est individuelle : il fait éclater une insoluble antinomie entre les conditions du savoir objectif et les conditions psychologiques de la pensée, entre la sensation, qui appréhende la réalité particulière mais qui n'est pas la science, et la connaissance de l'universel qui est la science, mais qui ne saisit pas une réalité véritable [1].

Le second principe, c'est que la sensation consiste dans l'acte commun du sujet sentant et de l'objet sensible, dans la communication au sujet de la forme de l'objet, et, pour ainsi parler, dans son « information » par l'objet [2]. De ce principe résultent toutes les difficultés rencontrées par la théorie de l'intellect agent et du « *sensus agens* ».

Enfin Télésio s'attaque à la division même de l'âme en trois parties distinctes qui selon lui rend inintelligible, en même temps que la dépendance de la pensée vis-à-vis de la sensation, le rôle actif de l'esprit dans la vie biologique. Ici, c'est contre Platon et Galien qu'il argumente, en même temps que contre Aristote.

Au quatrième livre de la *République*. Platon a posé en principe que la même réalité ne peut produire en même temps sur le même objet deux effets opposés. En conséquence, croyait-il, de même qu'un archer ne saurait à la fois attirer à lui la corde de son arc et la repousser, de même dans l'âme du malade qui a soif et qui ne veut pas boire, dans l'intérêt

1. Aussi, pour échapper à la difficulté, Aristote, suivant Télésio, s'est-il souvent contredit : « Ipsimet Aristoteli sensus universale componit percipitque et intellectus singulare intelligit. » (*De rerum natura*, p. 326 et 327). — Cf. Campanella, *Met.*, lib. XIII, cap. II, art. IV, pars III, p 113. —

2. *De rerum naturae*, p. 280 et 281.

de sa santé, ce n'est pas le même principe psychique qui produit et la soif et la volonté de ne pas boire : c'est l'âme sensitive qui désire la boisson, et c'est l'âme raisonnable qui commande au malade de s'en abstenir. — Pareillement le Θυμός est distinct de l'âme sensitive puisqu'on peut, par courage, résister à la violence d'une émotion, comme Léonce, fils d'Aglaïon, qui se contraignait à regarder des cadavres d'aspect répugnant. — Enfin la raison est distincte du Θυμός puisque les enfants qui ne la possèdent pas encore sont déjà très sujets à l'emportement [1]. — De semblables vues sont exposées par Galien, et Télésio, comme plus tard Campanella, réfute ensemble les deux doctrines, dont l'esprit lui semble identique à celui qui inspire la théorie d'Aristote.

Les arguments tirés des conflits intérieurs des sentiments sont retournés avec finesse par l'auteur du *De rerum natura* contre la thèse de la division de l'âme. Selon lui, le fait qu'il y a décision prise et action accomplie prouve l'identité de substance de l'âme sensitive, de l'âme irascible et de l'âme raisonnable. Cette identité n'est pas compromise, dans le cas de l'injure reçue, par l'opposition de la raison au courroux de l'âme irascible : ce courroux en effet ne va pas sans une connaissance de l'âme raisonnable, et le motif qui nous pousse à la vengeance est moins le mal souffert, envisagé en lui-même, qu'un sentiment élevé, et pénétré d'intelligence, qui est le sentiment de la dignité personnelle [2].

Mais il y a des preuves d'une portée autrement générale en faveur de l'unité de l'âme. Avant tout l'âme est un principe d'action, de mouvement. Sa fonction est de conduire les êtres vers ce qui leur est utile, et de les détourner de ce qui leur est nuisible. Elle doit donc les mettre en rapport par la sensation avec les objets qui les environnent, pour déterminer ensuite leur conduite vis-à-vis de ces objets. La sensation est ainsi la cause directe des mouvements par lesquels les êtres réagissent aux impressions reçues. Or, comment concevoir ces réactions, qui ne peuvent consister qu'en des mouvements, si la sensation elle-même n'en est pas un ? Et com-

1. Platon, *République*, IV, 439 B, C, D, E, et 440 A. —

2. Fiorentino, *Telesio*, t. I, p. 285 et 286. — Voir : *De rerum natura*, lib. IX, cap. XXV, p. 387. —

ment l'action exercée par les objets sur les organes des sens pourrait-elle être autre chose, alors que ces objets et ces organes sont constitués uniquement par de la matière, douée, par la double influence de la chaleur et du froid, de divers degrés de dilatation ou de condensation ? — Il est manifeste d'ailleurs que toute sensation a lieu par le contact direct des organes avec les objets, ou bien, — c'est le cas pour l'audition, — par une impulsion reçue indirectement, et qui a traversé un milieu interposé entre les objets et la périphérie de notre corps [1].

Connaissance, action et sentiment, se confondent donc dans une même réalité qui est un phénomène corporel : la connaissance est une action exercée par la nature sur notre organisme, c'est-à-dire en nous une passion ; le sentiment, plaisir ou douleur, c'est l'intensité de cette passion qui, modérée, est favorable à notre conservation, et lui est nuisible au contraire dans le cas où elle est excessive ou bien trop faible [2] ; l'activité enfin, c'est la réponse de l'organisme, par des mouvements, aux impressions reçues. Télésio, avec les éléments de la science de son temps, trace dans ses grandes lignes la théorie de l'action réflexe [3].

Quelle est maintenant la nature de l'âme ? Ce qui précède démontre nettement qu'elle ne peut être qu'une substance corporelle unique qui met le corps en relation avec les objets, dirige toutes les fonctions organiques, et fait servir à notre conservation et à notre développement les impressions reçues du dehors. Il serait vain d'alléguer ici en faveur de l'immatérialité de l'esprit l'argument péripatéticien, suivant lequel sa substance doit être simple pour posséder une aptitude à enregistrer en même temps des sensations diverses et contraires, et à en opérer ensuite la synthèse : cet argument en effet plaiderait plutôt en faveur de la thèse de la matérialité [4].

Si l'âme est étendue, elle est composée de parties, et si elle est composée de parties, celles-ci peuvent facilement recevoir, de quelque direction qu'elles viennent, et par toutes les extrémités nerveuses, les diverses impulsions imprimées par les

1. *De rerum natura*, p. 282. —
2. *O. c., lib.* VII, cap. III, p. 277. —
3. Fiorentino, *Telesio*, t. I, p. 278 et 279.
4. *De rerum natura*, p. 223 ; — p. 198-199.

objets extérieurs. Il suffit, pour expliquer la réunion de toutes ces impressions dans une conscience unique, d'admettre que les parties de l'âme matérielle, d'abord répandues à travers tout l'organisme pour accueillir les sensations, se rassemblent ensuite avec une grande rapidité dans les ventricules cérébraux.

Quelles sont les propriétés qui doivent appartenir à l'âme corporelle pour lui permettre de remplir la fonction qui lui est ainsi assignée ? Il faut qu'elle soit extrêmement plastique, malléable, mobile et rapide [1]. Elle se compose donc nécessairement de particules très ténues, très subtiles, et très déliées, qui peuvent très rapidement et avec la plus grande souplesse épouser pour ainsi dire la forme des mouvements reçus, et les reproduire avec la plus rigoureuse exactitude. Or, la ténuité, la subtilité, la promptitude à se dilater, sont des propriétés des corps chauds. L'âme est donc un corps engendré par la chaleur solaire.

De plus, on ne saurait distinguer l'âme envisagée comme principe de vie de l'âme intelligente, puisque toute fonction intellectuelle a pour fin la conservation de l'être et s'accomplit, comme la génération elle-même et comme la croissance, par des mouvements corporels. Or, c'est manifestement la chaleur qui est le principe actif de ces deux grandes catégories de phénomènes, comme le froid est la cause du dépérissement et de la mort, en sorte que l'assimilation des substances étrangères par l'organisme est de tous points comparable à celle que la flamme réalise lorsqu'elle se nourrit de ce qui l'entoure sans changer elle-même de nature [2].

L'âme qui connaît, c'est donc le principe de la génération, le πνεῦμα des stoïciens, le « *spiritus* » de Sénèque, l'esprit vital, chaud et par là même ténu, rapide, prompt à se dilater et qui, de son siège central : les ventricules cérébraux, se précipite le long des conduits nerveux, à l'extrémité desquels il va recevoir les impressions extérieures pour y répondre ensuite par des réactions appropriées [3]. Ainsi, tendu à travers

1. *O. c.*, p. 341 : Animam nec sentire, nec intelligere quod formas suscipiat, sed quod ab eis patiatur, immuteturque, et propterea maxime passibilem ponendam esse, etc.

2. Fiorentino, *Telesio*, t. I, p. 272, 273, 284.

3. *De rerum natura*, p. 209, 210, 178, 179.

tout l'organisme, il est à la fois l'agent de la croissance, de la vie, de la connaissance, du sentiment, de l'action. Dès qu'une différence se produit entre son degré de chaleur ou de froid, de dilatation ou de condensation, et les degrés correspondants de ces qualités dans les objets en contact avec ses extrémités périphériques, une sensation est éprouvée. La sensation est dûe à cette rupture d'équilibre et c'est pourquoi elle disparaît quand l'équilibre est rétabli, et n'apparaît pas quand il n'est pas rompu. Le premier cas est celui de la sensation devenue habituelle ; le second est par exemple celui de la sensation de chaleur qui est absente lorsque la température du corps extérieur est égale à celle des parties de l'esprit vital en relation avec lui [1].

Qu'est-ce donc que la connaissance ? C'est la propagation au sein de l'âme matérielle (*spiritus*) des mouvements transmis par les objets, dont les dilatations et les contractions, en agissant sur elle, viennent incessamment modifier sa tension originelle. Aux entités arbitraires des scolastiques, empêtrés dans les multiples distinctions de pouvoirs intelligibles, sensibles, ou de nature mixte, dont ils ne réussissent pas à expliquer la coopération, Télésio substitue un processus unique, purement corporel et physiologique.

Dans sa théorie, une seule inconséquence est à relever : pour maintenir la possibilité de l'immortalité, et pour rendre compte de la vie religieuse, il superpose à l'âme matérielle (*spiritus*) transmise par la génération, une âme incorporelle (*mens*), donnée par Dieu à chaque homme au moment de sa naissance [2]. Seulement, en faisant au dogme cette concession, vraisemblablement sincère, il s'efforce de l'empêcher de nuire à la cohésion de sa doctrine : par l'âme immatérielle, l'être humain s'élève à la connaissance de Dieu [3], mais cette âme ne possède en propre aucune fonction. Au seul esprit vital incombent toutes les opérations de la vie et de la pensée [4].

1. Fiorentino, *Telesio*, t. I, p. 291, 306-307.
2. *De rerum natura*, p. 179, p. 332 ; — lib. V, cap. XXXII.
3. *O. c.*, *lib.* IX, cap. VI, p. 368.
4. Fiorentino, *Telesio*, p. 288 et 289.

II. — La critique de la psychologie aristotélicienne et scolastique et la conception de l'ame dans la philosophie de Campanella

La psychologie de Campanella est dans sa partie critique la reproduction souvent littérale de celle de Télésio. Il en est de même de la partie positive, tout au moins jusqu'en 1595, et peut-être jusqu'en 1601-1602, dates auxquelles le philosophe remanie sa *Realis Philosophia epilogistica* et commence à écrire sa *Métaphysique*. — Nous pouvons donc, d'après le *Conpendium de rerum natura*, et d'après les textes plus développés des *Physiologica*, du *De sensu rerum*, et de la *Métaphysique*, où sont reprises les pensées de ce premier ouvrage. nous faire une idée à peu près exacte des opinions qu'il professait sur la nature de l'âme avant l'élaboration de la théorie de la conscience de soi.

L'âme immatérielle n'a pas d'opération propre ni indépendante ; toutes les fonctions de la vie et de la pensée sont remplies par un esprit vital (*spiritus*), engendré par la chaleur du soleil, et transmis à l'individu par la génération ; l'âme intellectuelle est identique à l'âme sensitive, et celle-ci à l'âme végétative ; telles sont les thèses que Campanella reprend et qu'il expose dans des termes identiques à ceux de Télésio. Il les conserve même dans le *De sensu rerum* et dans la *Métaphysique*, sans se préoccuper suffisamment de les concilier avec sa nouvelle doctrine de l'âme incorporelle (*mens*) [1].

A la ressemblance des thèses correspond naturellement celle des preuves invoquées. Pour être modifiable de mille manières par l'action des objets extérieurs, l'âme doit être corporelle et composée de parties très ténues et très mobiles ; agent de la génération et de la croissance, et principe de la vie biologique, elle doit être un corps chaud ; enfin l'action exercée sur elle par les objets est évidemment une action de nature matérielle, puisqu'elle détermine de la part de l'âme des réactions qui consistent en des mouvements. Tels sont les princi-

1. *Prodr. Comp.*, p. 83 sq. : p. 65, 79. — *De sensu*, 1620 et 1637, lib. II, cap. IV, VIII, IX, XVII, XVIII.

paux arguments que Campanella emprunte à Télésio en même temps que toute la physiologie de l'esprit vital, de la sensation et de l'action réflexe, contenue dans le *De rerum natura*[1].

C'est ainsi que dans sa philosophie comme dans celle de son maître on assiste à la disparition de tous ces pouvoirs chimériques, de tous ces « êtres de raison » qu'avait imaginés la scolastique pour rendre compte des rapports entre l'esprit et les choses, l'intelligence et la sensibilité. Contre les partisans du « sens agent », de l'intellect actif, de l'intellect passif, et des « espèces intentionnelles », Campanella n'a pas assez de verve à dépenser. Pour les accabler, il se livre à une véritable débauche d'argumentation[2]. Sans exposer le détail de ses objections, que nous donnons dans un autre travail[3], notons seulement qu'il y fait preuve d'un très vif sentiment de l'unité des fonctions spirituelles, et d'un souci constant de replacer la connaissance, et avec elle l'âme, dans le milieu concret des phénomènes psycho-physiologiques dont elles sont solidaires. Telles avaient déjà été en effet les deux préoccupations dominantes qui avaient inspiré à Télésio sa théorie de l'origine empirique du savoir. Nous allons voir que Campanella la lui emprunte, mais y ajoute des développements personnels et d'intéressantes précisions.

1. *Ibidem.*

2. Notamment dans le *De sensu rerum*, lib. II, cap. XXII, p. 81 et 82, éd. de 1637 ; p. 134 à 137, éd. de 1620 ; — lib. II, cap. XIX, XIV, XV ; — dans le *Compendium : Prodr.*, *Comp.*, p. 79 ; — dans la *Realis Philosophia epilogistica*, *Physiologica*, 1623, cap. XII, art. IV et V, p. 146 et 147, note e, cap. XII, art. I, p. 131 ; — cf. *Met.*, pars I, p. 42, lib. I, cap. IV, art. VII.

3. Voir notre livre : *Les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, 2e partie, 4e chapitre, I : *L'influence négative : la critique des théories scolastiques de la perception et de la connaissance.*

CHAPITRE VI

L'explication empiriste de la connaissance

I. — La théorie empiriste de la connaissance dans la philosophie de Télésio

L'âme humaine une fois ramenée à l'unité par son assimilation à une substance corporelle unique, Télésio ne manque pas de fournir les preuves logiques et psychologiques qui établissent la réduction à la sensation de toutes les opérations intellectuelles : mémoire, imagination, raisonnement.

La raison pour laquelle les péripatéticiens tiennent à maintenir une différence entre la sensation et le concept, l'impression du particulier et la pensée de l'universel, c'est que pour eux les conditions de la science sont absolument opposées aux caractères essentiels de l'existence. Or, pour combler cet écart, Aristote est conduit à des contradictions qui ruinent entièrement sa thèse : il est obligé d'admettre que la sensibilité compose et perçoit l'universel et que l'intellect a l'intuition du singulier[1]. Ne vaut-il pas mieux penser que si toute existence est individuelle, toute connaissance aussi est particulière, et se ramène à la sensation ?

La réduction d'ailleurs sera progressive. L'esprit vital possède une activité propre, « car les passions qu'il reçoit, les mouvements dont il est mû, ne cessent pas au moment où il

1. *De rerum natura*, p. 326 et 327 : Ipsimet Aristoli sensus universale componit percipitque, et intellectus singulare intelligit. — Cf. Campanella, *Met.*, pars III, p. 113, lib. XIII, cap. II, art. IV : Debuisset enim [Aristoteles] mordicus tueri scientiam perfectam esse de singularibus per singularia, communem vero et imperfectam de universalibus per universalia ; contrarium potius ipse docet.

les reçoit et au moment où il se meut, et il ne faut pas croire qu'il les oublie aussitôt et ne peut les reproduire ; en effet, comme il est doué au plus haut point de sensibilité et de mobilité, il se constitue en lui, surtout lorsqu'il a reçu de certains objets, des impulsions très fortes, très fréquentes et de longue durée, un certain état permanent, et une certaine connaissance, appelée mémoire, des mouvements dont il a été mû et des passions dont il a pâti : les mouvements reçus se conservent en lui, et il peut de nouveau, dès qu'il le veut, les répéter, et en fait il les répète »[1]. — Télésio esquisse ainsi une théorie de la mémoire, assimilée à l'habitude, où les conditions du souvenir : l'intensité, la fréquence et la durée des impressions, sont très exactement définies.

La même doctrine explique aussi la nature du concept. La notion générale n'est pas autre chose que la superposition des impressions semblables, c'est-à-dire des mouvements produits dans l'esprit vital par l'action d'objets semblables. Aussi la connaissance de l'universel est-elle bien inférieure en perfection à la connaissance du particulier, puisque seuls sont conservés en elle les traits par lesquels les choses particulières se ressemblent[2]. Le raisonnement, qui permet de passer de la représentation des propriétés connues des objets à celle des propriétés inconnues, est une assimilation de même nature que le concept, et qui ne devrait pas être appelée intellection, mais plutôt estimation et commémoration (*aestimatio, commemoratio*)[3]. Pour qu'il soit possible, il suffit que les propriétés dont il s'agit aient été perçues une fois ensemble dans un objet semblable, cette première fois entièrement connu[4].

Ici, Télésio ébauche une théorie ingénieuse qui fait songer invinciblement à l'explication donnée par David Hume de la croyance à l'universalité des relations causales. « Si une fois on a perçu le feu, doué de toutes ses qualités, et si on

1. *De rerum natura*, p. 314.
2. *O. c.*, p. 316.
3. *Ibidem :* Intellectio vero ipsa, quae vere intellectus non est, sed (ut inferius dicetur) existimatio et potius commemoratio quaedam, sensus quidem, imperfectus nimirum, et per similitudinem... hujusmodi intellectio longe est sensu imperfectior.
4. *O. c.*, p. 316, 314, 332.

les constate toujours en lui, alors qu'on n'aperçoit dans aucun autre être des propriétés semblables, et que jamais aucune d'elles n'a été perçue à part, séparée de celles qui l'accompagnent, l'esprit comprend que toutes appartiennent en propre au feu. C'est pourquoi, dès qu'il perçoit l'une d'entre elles, il lui joint les autres, et il en fait un tout. Donc à tout être qui apparaît lumineux il confère une très grande chaleur, et un pouvoir d'amollir et de liquéfier, et s'il voit un objet se réduire en particules ténues, ou s'amollir, ou s'il aperçoit seulement de la fumée et de la cendre, il juge que ces opérations ont *pour cause* le feu, avec les propriétés du feu, les ayant toujours vues qui s'accomplissaient par l'action du feu seulement, et jamais d'autre chose »[1]. — Ainsi les perceptions semblables, en se superposant, se sont renforcées ; aucune action contraire n'est venue annuler l'effet de ce renforcement mutuel[2], et empêcher la généralisation dans laquelle consiste essentiellement le raisonnement inductif.

Une dernière précision[3] doit être fournie maintenant dans l'exposé de cette théorie de la connaissance, d'une pensée si vigoureuse et, pour l'époque, si originale ; aussi bien nous permettra-t-elle d'éviter une assimilation, partiellement inexacte, de la doctrine de Télésio à l'empirisme et au sensualisme moderne. — L'auteur du *De rerum natura* se refuse à admettre avec Aristote que la connaissance soit la communication de la forme de l'objet sensible ou intelligible au sujet sentant ou à l'intellect. La connaissance, dit-il, n'est pas une « information », elle est la perception d'une passion[4]. En un

1. *O. c.*, p. 315. — Cf., p. 314 : Rerum quarum conditio quaepiam manifesta, reliquaeque occultae sunt, has itidem iis sentire spiritum in rebus, quibus illa inest et quae totae perceptae sunt, quod intelligere dicitur...

2. *O. c.*, p. 315.

3. Télésio complète aussi sa doctrine par une théorie de l'origine empirique des notions mathématiques (*O. c.*, p. 316-318). Voir ci-après : Troisième Partie, Chapitre IV, 1.

4. Télésio, *O. c.*, p. 280, 281 ; — lib. VII, cap. 2 ; lib. V, cap. 7. — Dans un passage isolé du livre VIII, Télésio oublie même d'intercaler, entre la modification passive externe et la sensation, l'intermédiaire nécessaire de la perception interne. Sentir, dit-il, « c'est recevoir des forces inhérentes aux choses une modification passive très légère : A rerum viribus exile quid pati » (*De rerum natura*, lib. VIII, cap. 21).

sens assurément c'est le semblable qui connaît le semblable, puisque l'esprit vital, pour sentir le feu par exemple, a besoin d'être échauffé. Seulement cette modification, toujours très légère, ne saurait avoir pour effet sa transformation dans l'objet perçu, ici sa transformation en feu, qui équivaudrait à l'annihilation de l'âme, c'est-à-dire du sujet même de la connaissance [1].

Est-ce à dire que l'esprit réaliste dont s'inspirait, comme toutes les doctrines antiques, la théorie péripatéticienne de « l'information », soit étranger à la nouvelle philosophie du savoir ? Il s'en faut. — La connaissance pour Télésio est encore, dans une certaine mesure, une reproduction partielle des propriétés de l'objet connu, par la communication à l'esprit vital des mouvements extérieurs. Le problème qu'il se pose est totalement différent de celui que tenteront de résoudre, en partant de prémisses idéalistes, l'empirisme anglais et même le sensualisme de Condillac, doctrines postérieures au cartésianisme [2]. Pour lui la question n'est pas de savoir comment la connaissance d'objets déterminés, soumis à des lois invariables, en d'autres termes le savoir objectif, pourra apparaître, et se constituer une existence indépendante au milieu du flux mouvant des états de conscience. Son point de départ, c'est la nature, où de tels objets existent, c'est l'être donné avec toutes ses propriétés et toutes ses lois. Comment l'action des forces naturelles, s'exerçant sur le sujet humain et aussi sur les autres sujets, engendrera-t-elle en eux la connaissance qui n'est qu'une modalité de leur existence et de

Höffding (*Histoire de la philosophie moderne*, t. I, Paris, Alcan, 1906 ; — p. 529, note 18) remarque justement que le mot « pati » devient alors ambigu. — Cf. Campanella, *Prodr.*, *Comp.*, p. 77 : Sensatio enim passio est.

1. *De rerum natura*, p. 280 et 281 : Non si quidem ut ignis naturam viresque sentiat spiritus, ignis natura penitus assumenda est, ignisque ipse faciendus ; sed vel modicum quid ab eo calefactus, dilatatusque, calefaciendi eum dilatandique facultate praeditum optime sentit. Recte igitur Aristoteles rerum formas quae nullo modo nullaque ratione animae insunt, nulla eas ratione ab anima percipi posse intuitus, non recte quas sentit vere, animam eas suscipere ; quas scilicet vel modicum quid ab eis passa, et modicum quid immutata, penitus sentit percipitque.

2. M. Cassirer a précisé ce point avec pénétration : *Das Erkenntnisproblem*, *éd. cit.*, t. I, p. 235 et 236.

leur adaptation biologique à leur milieu ? Tel est le problème. Télésio a essayé de lui donner une solution sans jamais distinguer l'objectif du subjectif, l'esprit de la chose, ni même du mouvement la conscience. De cette indistinction fondamentale, on ne peut conclure ni au spiritualisme idéaliste ni tout à fait, malgré les apparences, au matérialisme absolu ; et nous n'avons pas lieu de nous étonner quand nous voyons Campanella, en partant des principes posés par son maître, édifier un panpsychisme et une théorie de l'expérience magique dont nul ne niera l'opposition à la notion courante et moderne du mécanisme matérialiste.

II. — L'empirisme et le nominalisme dans la théorie de la connaissance de Campanella

Il n'est pas trop difficile de reconstituer, malgré la brièveté des textes du *Compendium*, la première théorie de la connaissance soutenue par Campanella. Dans cet ouvrage en effet nous ne trouvons aucune mention du « *sensus abditus* », c'est-à-dire de cette connaissance de l'âme par elle-même, étrangère à toute passion, qui devient dans les ouvrages ultérieurs du philosophe le fondement de toute sa doctrine du savoir en même temps qu'une des notions centrales de sa métaphysique. Nous pouvons donc sans risque d'erreur lui attribuer, à la date de 1595, toutes les opinions sensualistes et nominalistes de son maître, et interpréter les textes trop peu explicites du *Compendium* en les rapprochant des passages plus développés du *De sensu rerum* et de la *Métaphysique* qui contiennent des pensées identiques ou de même inspiration. Cette interprétation est d'autant plus légitime que l'abrégé publié par Adami reproduit, touchant la physique, non seulement les idées, mais les expressions mêmes de Télésio, et que de semblables emprunts se répètent jusque dans les ouvrages postérieurs. s'étendant aussi aux parties non modifiées de la théorie de la connaissance.

Pour comprendre le processus de la représentation, il faut le rattacher à ses causes matérielles. Elle est en effet une opé-

ration naturelle, identique à toutes les autres. — Plaçons-nous donc au sein de la réalité physique. Nous remarquons alors, d'une part que les formes individuelles ne s'y distingueraient pas les unes des autres si elles n'étaient pas produites par l'action de forces opposées, mais d'autre part que leurs rapports mutuels seraient inconcevables si l'action exercée par un contraire sur son contraire n'avait pas pour effet de lui communiquer une partie de sa nature, afin de le détruire en se l'assimilant. Toute opération naturelle se ramène à ce type[1] pour Campanella comme pour Télésio. Or, l'action exercée par un contraire est passion et connaissance pour le contraire qui la reçoit ; en la recevant il y résiste, et comment y résisterait-il si au moment même où il en pâtit il n'avait pas conscience de l'opposition de la nature de l'agent à la sienne propre ? La connaissance a donc pour cause une passion, mais en même temps toute opération naturelle s'accomplissant par des mouvements qualitatifs ou locaux, elle est un mouvement, et se réalise par le contact mutuel des êtres. Par suite, toute forme de la représentation doit en fin de compte se réduire à celle dont l'origine est le contact corporel[2], c'est-à-dire à la sensation. Campanella reprend cette thèse de Télésio, et il en donne des démonstrations plus approfondies où il fait preuve quelquefois d'une réelle pénétration d'analyse.

Dans cette action, accompagnée de passion, qui engendre la connaissance, les formes individuelles ne doivent pas perdre leur nature propre : c'est pourquoi la sensation ne peut se produire par la communication au patient de la forme de l'agent, mais seulement par une modification peu appréciable de la nature du premier. Une telle communication en effet aurait pour résultat la destruction de la forme du patient, remplacée par celle de l'agent. De plus, une fois éprouvée une première sensation, l'être deviendrait radicalement incapable d'en recevoir d'autres ; la possibilité d'impressions contraires et simultanées ne serait plus sauvegardée ; enfin l'agent, pour produire incessamment, sans se détruire lui-même, des for-

1. *De sensu*, 1637, lib. I, cap. V, p. 9. Cf : Actio est propriae similitudinis effusio ab agente in patiens (*O. c.*, lib. II, cap. XV, p. 62).
2. *O. c.*, lib. II, cap. XII, p. 57 ; — cap. XI, p. 52.

mes semblables à lui, devrait être doué d'une puissance infinie qu'il ne possède nullement [1].

Pour être apte à subir l'action de tous les êtres, et des plus différents, la substance douée de la faculté de sentir doit être au plus haut point impressionnable et modifiable ; à ces conditions satisfait seulement l'esprit vital (*spiritus*), réalité corporelle, mobile, capable de recevoir rapidement, de conserver et de sentir immédiatement, comme le fait l'air, les actions de toutes sortes qu'elle reçoit [2]. — En outre, si l'on veut maintenir la distinction des substances singulières dans l'acte de la connaissance, il est nécessaire d'admettre que l'on ne peut connaître des êtres absolument semblables à soi. « L'esprit vital a une sensation moindre de l'esprit vital et de l'air ; il n'est donc pas une pure puissance percevant toutes choses » [3]. — L'observation psychologique confirme du reste cette idée. L'âme s'ignore elle-même ou ne se connaît qu'indirectement [4]. L'accoutumance émousse la sensation. Ma main ne sent pas les températures égales à la sienne. Dans ces deux derniers cas, aucun changement ne s'est produit dans l'état de tension de l'esprit vital : or la sensation est une passion, une altération [5].

C'est ainsi que la théorie de la connaissance répond aux exigences de la doctrine de la nature, mais réciproquement, si on renverse l'ordre des démonstrations, elle confirme un des principes qui servaient à celle-ci de point de départ. Si la sensation est une passion, tous les éléments et les composés des éléments sont doués de sensation, car tous pâtissent [6]. Sans doute — et Campanella insiste davantage que Télésio sur ce point important — il faut en outre, pour sentir, percevoir la passion reçue [7], et cette condition semble manquer

1. *O. c.*, lib. II, cap. XV, p. 62, cap. XVI, p. 67 ; — éd. de 1620, p. 101 et 110 à 114.

2. *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XVI, p. 67 ; — lib. I, cap. IV, p. 34.

3. *O. c.*, lib. I, cap. IV, p. 9 : Unde spiritus spiritum et aërem minus sentit, non ergo est pura potentia omnia percipiens.

4. *Prodr. Comp.* p. 82.

5. *De sensu*, 1637, lib. I, cap. IV, p. 8 : Sensus ergo passio, alterationque est. — *Prodr.*, *Comp.*, p. 77.

6. *De sensu*, 1637, p. 9 : Igitur si sensus est passio, omniaque elementa, ac elementata patiuntur, omnia ergo sentiunt.

7. *Ibidem* : Ergo sensus non passio sola est, sed perceptio passionis.

dans beaucoup de cas, s'il est vrai que même dans l'organisme animal ou humain se produisent des modifications qui ne parviennent pas jusqu'à la conscience, comme par exemple la combustion d'un poil ou d'un cheveu, ou la piqûre d'une puce [1]. Mais l'inconscience n'est ici qu'apparente. Il y a toujours quelque partie du corps qui ressent le changement produit ; seulement la sensation n'arrive pas jusqu'à l'esprit vital central parce qu'elle n'intéresse qu'une fonction particulière, et qu'en vertu d'une loi générale la clarté des perceptions est exactement proportionnée à l'intérêt vital de l'impression communiquée du dehors, et de la réaction à opérer [2]. On voit que Campanella n'ignore pas le subconscient. Il lui arrive maintes fois d'ailleurs d'en citer des exemples très précis comme l'anesthésie des extatiques [3], ou celle du soldat qui ne souffre de sa blessure qu'une fois tombée l'ardeur du combat.

Mais la présence universelle de la conscience peut se prouver encore d'une autre manière. En même temps qu'elle est une passion, toute sensation est un contact. Par suite entre le pouvoir de sentir des corps dits « bruts » et celui des organismes, la différence est de degré, et non de nature : les étoiles, en s'envoyant l'une à l'autre leurs rayons, se communiquent en même temps leurs connaissances ; « l'air, en touchant un autre air, ressent la sensation de cet air parce qu'il est mû de son mouvement et refroidi de son refroidissement » [4]. L'homme assurément possède seul la faculté privilégiée d'exprimer ses sentiments par l'usage d'un langage conventionnel, mais c'est une juste compensation à l'état d'infériorité où il était placé par l'emprisonnement de son esprit vital dans la masse épaisse de son organisme [5].

Exigera-t-on maintenant une preuve empirique de l'assimilation de la sensation à un contact ? C'est pour le physiologiste un fait d'expérience, qu'il constate dans tous les ordres

1. *Ibidem.*

2. *Prodr.*, *Comp.*, p. 65 : Omnis enim corporis portio sentit, at non omnis sensatio ad spiritum animalem pervenit, nisi quae ad vitam necessaria est.

3. *De sensu*, 1637, lib. III, cap. XI, p. 138.

4. *O. c.*, lib. II, cap. XI, p. 52.

5. *Ibidem.*

de perceptions [1], et qui lui sert à expliquer l'influence exercée par les impressions des sens sur les mouvements du corps, et par exemple l'excitation imprimée aux combattants par la musique [2].

Mais comment expliquer les opérations de la connaissance autres que la sensation? Toutes, suivant Campanella, s'y réduisent de proche en proche [3]. Tout d'abord la mémoire n'est pas autre chose qu'une sensation conservée. Puisque la sensation est la réception, non pas de prétendues espèces sensibles, mais seulement des mouvements imprimés, comment, en effet, ne pas admettre que ces derniers se conservent dans l'esprit vital, alors que journellement nous voyons un fait semblable se produire dans l'air et dans l'eau agitée de mouvements ondulatoires? Ils se conservent donc, et c'est la mémoire ; ils se renouvellent, et c'est le rappel du souvenir ou réminiscence [4]. La sensation passée revit dans le souvenir rappelé avec tous les mouvements connexes.. Campanella se plaît à citer à ce propos l'exemple de Télésio : la pensée ou la vue d'un voyage en mer produit parfois la nausée [5].

Le souvenir oublié est rappelé en général par la vision actuelle d'un objet semblable [6]. Mais si, au moment du rappel, l'objet n'est pas de nouveau présent, le souvenir prend le nom d'imagination [7]. Il existe pourtant une autre forme de l'imagination par laquelle l'esprit crée des images nouvelles, plus complexes ou au contraire plus simples que les objets réels, mais cette activité créatrice n'implique rien de plus que le pouvoir physique de combiner ou de disjoindre des sensations conservées, c'est-à-dire des mouvements de l'esprit vital [8], avec, en plus, la faculté possédée par cet esprit de passer spontanément du semblable au semblable.

Le pouvoir de faire coïncider des semblables et de les

1. *O. c.*, lib. II, cap. XII, p. 56-57.
2. *Ibidem.*
3. *Prodr.*, *Comp.*, p. 84, 85.
4. *De sensu*, 1637, lib. I, cap. IV, p. 9 ; — lib. II, cap. XI, p. 51.
5. *O. c.*, lib. I, cap. IV, p. 9. — Cf. Télésio, *De rerum natura*, p. 314.
6. *De sensu*, 1637, lib. I, cap. IV, p. 9.
7. *O. c.*, lib. II, cap. XI, p. 51, et cap. XXI, p. 78.
8. *O. c.*, lib. II, cap. XI, p. 51 : Hic nobis vocatur sensus complicatus aut disjunctus.

appréhender en une représentation unique constitue tout le raisonnement ou discours (*discursus*). L'esprit le possède parce qu'il est modifié d'une seule et même manière par ces objets : de là vient qu'il leur donne un nom commun à tous : l'intelligence consiste à sentir plusieurs choses semblables en une seule [1]. Toutes les opérations mentales sont donc de même nature que la sensation, et procèdent du mouvement primitif qui la produit. C'est ainsi que s'explique la formation des notions même les plus générales [2].

Cette identité foncière des fonctions intellectuelles a sa source dans l'unité profonde de l'âme humaine que les distinctions de Platon, de Galien et d'Aristote, avaient gravement compromise. Contre ces distinctions, Campanella reprend les arguments de Télésio. L'existence de conflits entre la sensibilité et la raison, l'hésitation entre le bien et le mal, ne prouvent pas la multiplicité des âmes, car dans cette hypothèse l'âme rationnelle ne pourrait jamais imposer son avis sur le bien à une âme sensitive incapable de comprendre ses raisons. Dans le cas où nous choisissons le mal, ce n'est donc pas l'appétit de la sensibilité qui triomphe de la raison, c'est plutôt la raison qui choisit le plus grand bien actuel, parce qu'elle est accoutumée à ne pas tenir compte du mal futur, pour elle à demi certain [3].

La réfutation de la théorie péripatéticienne de la connaissance se poursuit ainsi par le développement des mêmes thèmes que dans le grand ouvrage de Télésio. Mais il est un point que Campanella précise avec une particulière insistance, parce qu'il est capital pour la détermination de la méthode à suivre dans les sciences. La mémoire, l'imagination, le concept, le discours, sont des prolongements de la sensation ; mais leur valeur est-elle plus grande ou moins grande que celle de la sensation ? Doit-on ou non penser avec Aristote que la connaissance de l'universel est supérieure à la perception du

1. *O. c.*, lib. II, cap. XI, p. 51 : Quando multa similia sentit spiritus, quoniam ab illis consimili immutatur modo unoque, apprehendit ea multa quasi unum, ac nomen unum imponit commune illis omnibus. — P. 53 : Sentire similia multa ut unum, intelligentia.

2. *Ibidem*, p. 53.

3 *O. c.*, lib. II, cap. IX, p. 44 et 45.

particulier ? La réponse de Campanella à la question s'inspire du plus pur nominalisme, mais elle invoque comme raisons des remarques psychologiques d'un très grand intérêt.

On ne saurait découvrir dans le monde une réalité universelle[1]. « Dès lors quand je pense l'homme, et non Pierre ou François, la raison en est que j'ai perçu Pierre et François et d'autres hommes semblables, et comme leurs particularités ne se conservent pas dans mon esprit vital, qu'elles ne meuvent que très peu, rarement ou même une seule fois, tandis que les traits communs, dans lesquels se confondent les traits particuliers, lui impriment beaucoup de mouvements grâce à leur existence constante dans tous les moteurs individuels, éloignés ou rapprochés, mon âme a retenu davantage l'universel, qui n'est rien autre que les objets particuliers eux-mêmes, appréhendés en une représentation unique en tant qu'ils sont semblables. Ainsi, comme l'intellection ne se produit pas en présence de l'objet comme la sensation, et qu'elle est plutôt la sensation d'une chose absente ou éloignée, la substance sentante paraît différente de la substance intelligente. Mais que ce soit aussi la sensibilité qui ait pour fonction de comprendre, c'est ce qui est patent : en effet, si la connaissance de l'universel sans les sensibles particuliers est l'intellection, et que cette connaissance convient à la faculté de sentir, il faut bien attribuer l'intellection à cette dernière. Or, elle lui convient. En effet, si je vois quelque chose de loin, par exemple Pierre, je dis d'abord : ce que voici est un animal, car cela se meut ; je perçois d'abord l'universel, et non le particulier ; puis, l'objet s'approchant, je dis : c'est un homme ; s'approchant encore, je dis : c'est un moine ; et quand il est très près, je dis : c'est le frère Pierre. L'intellection est donc une perception confuse, et d'un objet éloigné ; la perception est l'intellection d'un objet proche ou voisin »[2]. C'est pourquoi encore le chien n'aboie contre son maître que s'il le voit de loin. La sensation mérite si bien

1. *O. c.*, lib. II, cap. XXII, p. 79 : Res enim universalis in mundo non invenitur.

2. *O. c.*, lib. II, cap. XXII, p. 79-80. — Cf., p. 80 : Ergo intelligere est sentire confuse et a longe. — Campanella identifie l' « intellectio », le « discursus » et le « sensus languidus ».

d'être considérée comme la connaissance parfaite, qu'il faut aux enfants une longue accoutumance pour réussir à distinguer les particularités des objets : les petits appellent tout homme leur père et toute femme leur mère. Il est donc absurde de penser que la science consiste dans la connaissance de l'universel. Le savoir idéal est plutôt celui de Dieu, dont la souveraine sagesse tient précisément, suivant Saint-Thomas, à ce qu'il connaît tout le détail des êtres singuliers [1].

Voilà la fin suprême du savoir. Mais s'ensuit-il que notre science doive négliger la connaissance de l'universel ? Nullement, car il est impossible de pénétrer toutes les conditions de l'existence individuelle, et les sciences ont dû se résigner aux notions générales et confuses. C'est en vertu de cette nécessité et non d'une préférence délibérée (*coactione et non electione*), qu'elles ont constitué des concepts universels. La médecine par exemple, au lieu de classer les fièvres en catégories, préférerait de beaucoup connaître les conditions de temps et de lieu de telle fièvre, la complexion particulière du malade et sa force, le temps, l'état du ciel, les propriétés de telle rhubarbe [2]. C'est là le véritable but à atteindre, la fin idéale des inductions précises par lesquelles s'édifie progressivement la connaissance scientifique.

Mais qu'est-ce que l'induction ? Ou, pour poser le problème dans toute sa généralité, quelle est la méthode imposée à toute science par la théorie empiriste de la connaissance ?

1. *Ibidem.*
2. *Ibidem.*

TROISIÈME PARTIE

LA CONCEPTION DE LA SCIENCE ET DE L'ART

CHAPITRE PREMIER

La logique et la méthode. Syllogisme et induction

La fin de l'investigation scientifique, et le couronnement de l'œuvre du savant pour Campanella, c'est la définition [1]. Terme initial des exposés didactiques, point de départ de l'enseignement, la définition n'est pour les sciences de découverte que le terme final [2]. En elle se résume et se concentre tout ce que l'expérience nous a appris sur l'objet. Elle exprime les résultats de la science, elle n'en pose pas les principes. Définir consiste donc à développer la signification d'un mot, que l'observation vient d'enrichir, et l'homme n'aurait pas besoin de définir s'il était capable d'expliquer une seule chose par un seul mot [3].

Ces vues ressemblent par beaucoup de points aux sévères appréciations de Descartes sur la méthode scolastique. Pourtant Campanella ne semble pas au premier abord professer à l'égard du syllogisme le même dédain que l'auteur du *Discours de la Méthode*. Comme Télésio, il en affirme l'inutilité dans tous les cas où la constatation du fait est possible, mais par contre la nécessité quand il s'agit d'objets qui se dérobent à l'investigation expérimentale directe. Le syllogisme, c'est la flèche qui vise un but éloigné. Il permet de passer du connu à l'inconnu [4]. Comment s'explique ce passage ? En serrant de près la question,

1. *Syntagma de libris propriis*, cap. I, art. II, p. 8.
2. *Ibidem*. — *Philosophia rationalis*, Parisiis, apud Joannem Dubray, 1638, *Logica*, De arte definitiva, art. V, p. 295 ; même ouvrage, p. 414.
3. *Phil. rat.*, *Logica*, p. 192.
4. *Met.*, pars I, p. 332, lib. IV, cap. I, art. III.

nous verrons que Campanella n'attribue en réalité au syllogisme aucun rôle véritablement important.

Les principes du syllogisme sont des propositions universelles, synthèses de propositions singulières connues par induction, c'est-à-dire par l'expérience des sens [1]. C'est donc l'induction, conçue comme une accumulation d'exemples particuliers, qui est le véritable nerf de la méthode scientifique. C'est seulement dans la théologie que l'autorité divine de la révélation impose l'adoption de prémisses non prouvées par l'expérience. Dans la logique, qui a pour but l'enseignement, le syllogisme est en grand honneur [2]. En est-il de même dans les sciences d'invention ? « Toutes les preuves faites par des définitions aristotéliciennes et mathématiques, constituées à l'aide de la seule cause formelle, sont, écrit Campanella, de fallacieuses pétitions de principe, et non des démonstrations, sinon pour les élèves [3] ». Et il dit encore : « La preuve qui va de l'universel au particulier pèche par le même défaut. Si en effet je nie que Pierrre soit un animal, c'est en vain qu'on avancera que tout homme est un animal, et que par suite Pierre est un animal. Il faut donc prouver cette proposition : tout homme est un animal, par l'induction. Il n'y a donc pas une seule démonstration aristotélicienne au monde qui soit autre chose qu'une explication à des élèves [4] ».

La netteté de ces passages ne laisse rien à désirer [5]. Mais ailleurs Campanella précise sa pensée sur la fonction du syllogisme. Toute démonstration peut se mettre sous la forme syllogistique. Il y a un syllogisme fondé sur la sensation (*syllogismus sensatus*). C'est une exposition, une analyse de la perception. On peut l'appeler une « indication » (*indicatio*). Il a pour moyen terme un pronom démonstratif ou personnel : « Cet homme est Pierre, cet homme court, donc Pierre court ; je suis quelque homme, je suis grammairien, donc quelque

1. *O. c.*, pars I, p. 335 ; — *Phil. rat.*, *Logica*, p. 367, p. 400.

2. *Phil. rat.*, *Logica*, p. 10, cap. II, art. IV.

3. *O. c.*, p. 490. — Cf. Cyprianus, *Vita et Philosophia Th. Campanellae*, Amstelodami, 1705 ; — p. 54-55.

4. *O. c.*, p. 491.

5. Pourtant M. Dejob (*art. cit.*, p. 135) écrit : « Dominicain, il [Campanella] laissait en paix la méthode syllogistique ».

homme est grammairien [1] ». Voilà le syllogisme véritablement utile parce qu'il se confond avec la sensation et relève avec elle de l'invention et non de l'enseignement [2]. Il est le vrai fondement du syllogisme intellectif (*syllogismus intellectivus*) qui a trait plutôt à l'art didactique, et dont le moyen terme, étant universel, se constitue par la réunion de termes singuliers [3]. Assemblons plusieurs syllogismes fondés sur la sensation, et nous aurons un syllogisme intellectif.

La déduction ne prouve donc rien qu'une induction antérieure n'ait déjà démontré. Mais la théorie de l'induction de Campanella se cantonne dans les limites du plus étroit empirisme. Il ne fait pas la théorie du raisonnement expérimental nouveau, par l'usage duquel son contemporain et ami Galilée inaugurait la véritable science physique. Il se contente d'assimiler toute généralisation à une accumulation d'exemples particuliers [4], et, quand il dépasse cette position, c'est pour ouvrir la voie à une dangereuse méthode de raisonnement par analogie. Le doute classique sur la possibilité de l'induction complète l'a touché lui aussi : il reconnaît impossible l'énumération exhaustive de tous les cas singuliers [5], mais qu'importe, si entre tous ces cas on a constaté une ressemblance essentielle [6] ? — La force probante du syllogisme lui vient précisément de la similitude complète qui existe entre le moyen terme et les deux autres termes [7], et cette similitude suffira aussi dans l'induction. Mais comment y reconnaîtra-t-on une similitude d'essence ? Campanella ne le dit pas. Le raisonnement toutefois n'est source de découverte et de progrès qu'à condition qu'on puisse affirmer d'un semblable ce qui est vrai de son semblable. La science pourra ainsi se mouvoir fort à l'aise dans le domaine illimité des analogies ; les inductions les plus auda-

1. *Phil. rat.*, *Logica*, p. 365.
2. *O. c.*, p. 400.
3. *O. c.*, p. 401 et 402.
4. Experimentorum multorum coacervatio ad universales regulas (*Met.*, pars I, p. 2, proœmium). — Sur l'attitude de Campanella vis-à-vis de la science de Galilée, voir ci-après : Troisième Partie, Chapitre IV, 1. —
5. *Met.*, pars I, p. 7, lib. I, cap. I, art. II, *Secunda Dubitatio*. —
6. *O. c.*, pars I, p. 67, *Responsio ad secundam dubitationem*. —
7. *O. c.*, pars I, p. 332, lib. IV, cap. I, art. III. —

cieuses lui sont permises. Ce n'est pas à vrai dire à la science de Galilée que songe Campanella lorsqu'il constitue sa logique, c'est à ses assimilations hasardées entre les corps bruts et les êtres vivants, c'est à sa métaphysique aventureuse de la vie et de la conscience universelle. A Nicastro, à Cosenza, à Altomonte, à Naples surtout, ce ne sont pas les mathématiques, la mécanique et l'optique qui ont initié le jeune moine de Stilo aux procédés de l'investigation empirique, et lui ont donné sa première idée des sciences de la nature. Il doit celle-ci à l'astrologie et à la magie, en sorte que la signification de ses protestations contre la scolastique et de son éloge de l'expérience ne peut être nettement déterminée qu'à condition de réfléchir à la formation intellectuelle qu'il a reçue de ses maîtres en philosophie occulte.

CHAPITRE II

L'influence de la philosophie occulte du XVIe siècle sur la formation de la pensée de Campanella

I. — Les idées de Paracelse et d'Agrippa de Nettesheim

Si la magie est, suivant l'ingénieuse définition de M. Salomon Reinach, la « stratégie de l'animisme »[1], on comprend que la nécessité même de connaître les forces vivantes de la nature, qu'il s'agissait de mettre en branle, ait conduit les partisans de la philosophie occulte pendant tout le moyen-âge à maintenir, parfois contre les enseignements de la scolastique, la tradition de l'observation des phénomènes et de l'étude expérimentale. Aussi voyons-nous qu'au XVIe siècle les penseurs soucieux de rassembler en un corps unique les diverses parties de cette science, et d'y introduire quelque unité de méthode, se présentent avec la plus grande netteté comme les champions de l'expérience contre les abstractions et les subtilités de la spéculation médiévale.

Paracelse compare Aristote et ses partisans, dans leur conduite à l'égard de la philosophie, à la lie qui n'extrait du vin que la terre[2]. Il y a, dit-il, entre l'ancienne philosophie et

1. Salomon Reinach, *Orpheus*, 11e édition, p. 32, Paris, 1909, Alcide Picard.

2. *Aur. Phil. Paracelsi Bombast ab Hohenheim Opera medico-chemico-chirurgica Tribus voluminibus comprehensa*, Genevae, 1568, Sumptibus Joann. Antonii et Samuelis de Tournes, T. I, *Liber paragranum*, p. 188 : « Aristoteles et ejus asseclae cum Philosophia idem egerunt quod faeces, quae a vino terram extrahunt ».

la sienne un divorce qui consiste en ce que ses adversaires spéculent, tandis que lui, il ne tire ses enseignements que de la nature [1]. Or, selon lui, l'intellect, enfermé dans notre crâne, est radicalement impuissant à faire un bon médecin. La médecine, qui pour Paracelse se confond avec la science, est avant tout affaire d'observation sensible. Il faut en expliquer la philosophie de telle sorte que les yeux eux-mêmes en comprennent le sens. Il est juste qu'elle soit pour nos oreilles non moins retentissante que la chute du Rhin ou le tumulte des vents sur l'Océan, que les narines aussi y soient employées à discerner toute l'odeur de l'objet étudié [2]. En dehors de cette connaissance choisie, tout ce que l'on ajoute à la nature, tout ce que l'on place à côté d'elle est funeste et « nauséabond » [3]. Car l'art médical émane de la nature elle-même et non du médecin, et par suite la pleine connaissance, la parfaite compréhension, c'est ce que les mains touchent, ce que les yeux voient [4]. L'alchimiste dont la science est, avec la philosophie naturelle et l'astronomie, une des trois colonnes de la médecine, devra imiter les opérations de la nature. Son maître, c'est le boulanger qui cuit ses pains, le vigneron qui fait son vin [5], et sa tâche principale consiste à dissoudre les corps pour les ramener précisément aux éléments dont la nature les a graduellement composés [6].

L'affirmation de la primauté de l'expérience est moins énergique chez Agrippa de Nettesheim, qui donne davantage dans le néo-platonisme et dans la théorie de l'action magique d'un monde intellectuel et supra-céleste. Il ne laisse pas cependant de remplir ses ouvrages d'observations de toutes sortes : physiques, anatomiques, psycho-physiologiques surtout, et bien qu'il admette que les propriétés occultes, d'origine céleste, se

1. Paracelse, *op. cit.*, p. 226, *Paragr. alterius tract. I :* In hoc divortium nostrum consistit, quod adversarii mei speculantur, ego autem ex ipsâ rerum naturâ doceam.

2. *Op. cit.*, p. 188, *Paragranum.*

3. *Op. cit.*, p. 188 ; Praeter hanc exquisitam cognitionem adversum et nauseabundum est quicquid uspiam naturae additur, aut apponitur.

4. *Op. cit.*, p. 189.

5. *Op. cit.*, p. 206, *Paragrani Tractatus III.*

6. *Op. cit.*, p. 209 : Quaecunque natura gradatim prorsum composuit, ea retrorsum solvere debetis.

dérobent parfois à nos sens et à notre raison, il soutient que si elles peuvent être décelées, c'est uniquement par l'expérience et par la conjecture [1]. Ce n'est pas en tout cas par la dialectique, qui suppose des principes admis d'avance, empruntés soit à Aristote, soit à un autre savant, et qui fonde sur l'autorité toutes ses démonstrations [2].

Ainsi, ce qui caractérise les critiques de Campanella contre la science de son temps est aussi ce qui donnait du prix aux spéculations de la philosophie occulte, et il y avait là, au temps où il écrivait, une tradition si bien établie et si apte à se perpétuer que, postérieurement à sa tentative, nous voyons l'illustre Van Helmont rééditer encore contre la logique d'Aristote les reproches dont avaient coutume de l'accabler, bien avant Descartes, les défenseurs de la magie. Le rôle du syllogisme, écrit-il dans sa *Logica inutilis*, n'est pas la découverte des connaissances, mais la démonstration aux autres des vérités que l'on a découvertes. La connaissance de la conclusion préexistait dans celle des prémisses, comme le feu couve sous la cendre, et le syllogisme n'a d'autre effet que de rendre plus distincte une notion que nous possédions déjà plus obscurément en nous [3].

Il existait donc, entre les tendances permanentes de la philosophie occulte et les plaidoyers de Télésio en faveur de l'expérience et contre la méthode scolastique, une concordance des plus frappantes, et qui indiquait impérieusement à son disciple la voie vers laquelle il devait aiguiller la science. Que cette initiation à la magie par la lecture d'Agrippa et de Paracelse, puis par les expériences faites avec Porta, ait été indispensable à Campanella pour constituer la doctrine du *De sensu rerum*, c'est ce dont on ne peut douter si on se rappelle la condamnation prononcée par son maître Télésio contre la

1. Agrippa, *De occulta philosophia*, lib. I, cap. XV, p. 24 du tome I de l'édition suivante : *H. C. Agrippae ab Nettesheym Opera in duos tomos concinne digesta*, Lugduni, per Beringos fratres, 1550.

2. Agrippa, *De incertitudine et vanitate scientiarum*, cap. VII, *De dialectica*, *op. cit.*, t. II, p. 27.

3. *Logica inutilis*, p. 35 de l'ouvrage suivant : *Ortus medicinae id est Progressus medicinae novus in morborum ultionem ad vitam longam*, Authore Joanne Baptista van Helmont, Edente Authoris Filio, Editio nova, Amsterodami, apud Ludovicum Elzevirium.

philosophie occulte[1]. Que maintenant les idées des « *Naturphilosophen* » lui aient été familières, on s'en persuade aisément en lisant cet ouvrage, ainsi que les *Astrologica*, les *Medicinalia* et la *Métaphysique*. Dans tous ces livres, et surtout dans le dernier, où il étale une extraordinaire érudition, il cite souvent, pour les adopter ou les réfuter, les opinions de ces auteurs, auxquels il emprunte mainte observation. Dans les *Medicinalia*, il critique les principes homéopathiques de Paracelse[2], dans la *Métaphysique* sa théorie des éléments[3]. En outre le rapprochement des textes va nous montrer que les principes et les méthodes de la magie sont les mêmes pour lui que pour ses prédécesseurs allemands, et surtout pour Agrippa.

La doctrine sur laquelle repose la magie, c'est le panpsychisme. En faveur de cette doctrine, déduite des principes de Télésio, Campanella invoque volontiers des arguments métaphysiques fondés sur la considération de la puissance et de la perfection de Dieu. Or Agrippa également estime absurde d'attribuer la vie aux petits organismes, aux mouches par exemple et aux vers, et de la refuser au grand Tout, au corps du monde, le plus noble et le plus parfait de tous les corps. Pour lui, il existe une vie unique qui remplit, imprègne, relie et embrasse toutes choses, afin de mettre de l'unité dans la machine de l'univers. Une fois admise ainsi l'âme du monde, il y aurait inconséquence à croire que les cieux, les astres, les éléments sont privés de vie et d'âme, eux qui, avec la plus grande sagesse, procurent la vie et l'âme aux êtres singuliers[4]. Cette preuve d'Agrippa réapparait au début du *De sensu rerum* : ce qui existe dans les effets et dans le tout doit exister aussi dans les causes et dans les parties[5].

Mais quel est l'agent doué de vie dont les opérations confèrent à toutes choses des propriétés occultes ? Pour Campa-

1. Dans le *De Cometis et Circulo lacteo* ; — voir Fiorentino, *Telesio*, t. I, p. 216.

2. *Thomae Campanellae Medicinalium juxta propria principia libri septem*, Lugduni, ex officinâ Johannis Pillehotte, 1635 ; — p. 75, 79. —

3. *Met.* lib. II, cap. V, art. VI et VII, pars I, p. 192, 194.

4. Agrippa, *De occulta philosophia*, *op. cit.*, t. I, p. 240 et 241 ; — lib. II, cap. LVI et LVII.

5. *De sensu*, 1637, lib. I, cap. I, p. 1 : Quidquid est in effectibus esse et in causis : ideoque elementa ac mundum sentire. —

nella, c'est surtout l'esprit vital engendré par le soleil, âme du ciel et des éléments, d'où il se communique aux plantes et aux animaux, pour se transmettre ensuite. par la génération, d'individu à individu. Pour Agrippa, c'est ce même esprit, que les êtres de notre monde reçoivent du ciel par les rayons des étoiles ; nous avons une âme faite de la même substance, en sorte que l'esprit vital (*spiritus*) est comme une existence intermédiaire qui réalise l'union de notre âme intellectuelle avec notre corps [1].

Quel est maintenant le ressort de l'activité occulte des êtres ? C'est pour Agrippa comme pour Campanella, en même temps que la répulsion des contraires, l'attraction des semblables. Le principe de la vie, c'est en effet le choix et l'assimilation. Les animaux et les végétaux s'assimilent les corps dont ils font leur nourriture. La flamme s'assimile les substances qui l'entourent [2].

D'autre part le monde est l'œuvre d'une pensée unique : c'est pourquoi il est l'image de Dieu. Seulement la pensée de la divinité s'est réalisée par la création de plusieurs mondes hiérarchisés qui s'enveloppent les uns les autres, et dont les traits respectifs présentent entre eux, de l'un à l'autre, une rigoureuse correspondance. Ces mondes sont: pour Agrippa, le monde des Archétypes et des Intelligences, ou monde supra-céleste, le monde céleste, le monde des éléments, et enfin l'homme [3] ; — pour Campanella, le monde archétype, c'est-à-dire l'entendement divin (*mundus Archetypus*), le monde des âmes (*mundus mentalis*), l'espace ou monde mathématique (*mundus mathematicus seu spatium*), le monde de la matière ou de la masse corporelle (*mundus materialis*), enfin le monde des corps distincts (*mundus situalis*) [4]. L'homme, image du monde terrestre ou monde des éléments, n'est pas aux yeux d'Agrippa

1. Agrippa, *De occulta philosophia*, *op. cit.*, t. I, p. 333.
2. *Op. cit.*, p. 24, lib. I, cap. V.
3. *Op. cit.*, p. 1. — P. 330 : Nam sicuti imago Dei mundus est, sic imago mundi homo est. — P. 331 : Homo itaque alter mundus vocatus est et altera Dei imago quia in seipso habet totum quod in majore mundo continetur, ut nihil relictum sit quód ipsum non et vere et realiter in ipso homine reperiatur. —
4 *Met.*, pars II, p. 155, 156, 248.

l'image directe de Dieu : il est l'image d'une image [1]. Paracelse emploie les mêmes expressions. Si l'astronomie, étude du monde céleste, et la philosophie, étude du monde terrestre, c'est-à-dire des éléments, sont deux colonnes de la médecine, c'est parce que dans le monde intérieur de l'homme, objet de l'art médical, se reflète comme dans un miroir le monde des éléments, qui est lui-même le miroir du monde astral [2] : à chaque maladie correspond un métal, mais à chaque métal un astre [3]. Pour connaître un univers dont la loi est l'assimilation et la constante production des mêmes analogies, une seule méthode convient : le raisonnement qui conclut du semblable au semblable, et c'est en effet la méthode de la magie théorique et pratique. Agrippa en donne de nombreux exemples : ainsi le philtre tout indiqué pour provoquer l'amour se composera de la chair de tourterelles ; pour accroître son courage et son audace, on se nourrira de viande de lion et de coq [4]. Campanella applique systématiquement ces procédés : c'est le principe de sa médecine (*similia similibus servantur, contraria contrariis curantur*), des préceptes de son astrologie pour conjurer le destin astral [5], des règles pratiques énumérées et proposées dans le *De sensu rerum* pour inspirer ou modifier les sentiments d'autrui, et en général pour employer à un usage magique les animaux, les plantes et les minéraux : « *Contrarium expellit contrarium, simile educit simile* [6] ».

Seulement, pour ce qui concerne la magie théorique, l'assimilation des êtres de la nature les uns aux autres peut se faire dans deux directions opposées : ou bien on partira du « ma-

1. Agrippa, *op. cit.*, p. 330 : Hinc putant quidam dictum esse quod homo non simpliciter imago Dei creatus est, sed ad imaginem, quasi imaginis imago ; idcirco microcosmus dictus est, hoc est minor mundus. —

2. Paracelse, *op. cit.*, t. I, *liber paragranum, tract.* I, p. 189.

3. *Op. cit.*, p. 614 : *De podagrâ ;* — p. 208 : *Paragr. III.* —

4. Agrippa, *De occulta philosophia*, lib. I, cap. XV, *op. cit.*, t. I, p. 24 et 25 : Quomodo debemus investigare et experiri virtutes rerum, per viam sumptam a similitudine.

5. *Astrologicorum libri septem*, Francofurti, 1630. — Voir le livre VII : *De fato siderali vitando.* —

3. *De sensu*, 1637, lib. IV, cap. XIII, p. 186, cap. XIV, p. 188.

crocosme » pour étudier à travers lui le « microcosme », c'est-à-dire l'homme, ou bien on ira au contraire du « microcosme » au « macrocosme », c'est-à-dire au monde extérieur. Les deux voies sont ouvertes à la philosophie occulte. La première est celle de l'expérience sensible ; la seconde, qui paraît être celle de la psychologie, est en réalité à cette époque celle de la métaphysique et de la théosophie, car dans le monde l'œuvre la plus parfaite réalisée par le Créateur, c'est l'homme, mais dans l'homme c'est la raison intuitive. Laquelle de ces deux voies est préférable à l'autre ?

Paracelse dit avec toute la netteté désirable que c'est la première. Le microcosme en effet ou monde intérieur demeure obscur et caché. Le monde extérieur au contraire est visible et tangible, en sorte que l'étude de l'homme ne saurait précéder celle des éléments et des corps célestes[1]. De même, pour Campanella, la pensée de Dieu est inscrite dans le monde, et il est nécessaire de la déchiffrer tout d'abord par l'étude de la nature[2]. — Pourtant, puisque le monde intérieur contient tout ce qui existe dans l'univers, ne suffit-il pas à l'homme de se connaître lui-même ? « En se connaissant lui-même, écrit Agrippa, il connaîtra en lui-même toute chose, d'abord et surtout Dieu, à l'image de qui il a été fait, puis le monde dont il porte en lui la représentation ; il connaîtra toutes les créatures avec lesquelles il a des rapports symboliques, et tout le secours qu'il peut attendre et obtenir des pierres, des plantes, des animaux, des éléments, des cieux, des démons et des anges ; et il saura comment adapter chaque chose à chaque chose dans les conditions appropriées de lieu, de temps, d'ordre, de proportion, et de mesure, et comment les attirer à soi, de la même façon que l'aimant attire le fer...

1. Paracelse, *op. cit.*, p. 632, *De colicâ :* Porro autem macrocosmus visibilis est, non itidem Microcosmus... Caetera enim in nobis abscondita latent... [En marge : *Microcosmus ex Macrocosmo noscendus*]. — *Op. cit.*, p. 226 : Externa autem philosophia ex speculatione nulla erumpit, sed ex homine externo omnino progignitur, docetque ac monstrat quid homo interior sit.

2. *De sensu*, 1637, lib, II, cap. XXXII : In superioribus sermonibus jam diximus quidquid intra se homo continet, imitatione ab eo foras exprimi, ac operae pretium esse philosophari ex actibus exterioribus ad interiores. —

Plus grande sera en chacun la connaissance qu'il aura de lui-même, plus grandes et plus admirables seront ses œuvres ; sa perfection est en fin de compte si élevée, qu'il devient vraiment fils de Dieu [1] ». Telle est la méthode, telle est la voie mystique indiquée par Agrippa. De ces deux tendances de la philosophie occulte, laquelle prédomine dans l'œuvre de Campanella ?

Tout d'abord aucune connaissance ne paraît plus obscure à notre philosophe que la conscience que l'âme a d'elle-même ; si l'esprit peut connaître quelque chose de sa nature propre, c'est d'une manière « réflexe », en se regardant dans le miroir du monde extérieur et des opérations qu'il exécute sur les êtres de ce monde [2]. Plus tard cependant, et dès qu'il aperçut les contradictions inhérentes à la doctrine de la connaissance empruntée à Télésio, Campanella reconnut et affirma la primauté de la conscience de soi sur toute autre forme du savoir, de l'âme sur toute autre existence [3]. La direction de de ce mouvement de l'esprit, de ce développement progressif de l'être qui est pour lui à la fois science, activité, religion, est alors profondément modifiée : le chemin le plus court pour aller à Dieu n'est plus alors l'étude du monde extérieur, c'est le repliement de l'âme sur elle-même, la communication directe avec la divinité par l'extase, la réception en soi des dons vivifiants de l'Esprit [4]. Or, que dans la pensée de notre philosophe la connaissance intuitive de Dieu, qui est la révélation de la véritable vie religieuse, confère aussi à l'homme la science la plus haute et le vrai pouvoir sur les choses, c'est ce dont on ne peut douter si on se rappelle l'énergie persévérante avec laquelle, malgré l'échec de sa tentative de 1599, il affirme, du fond de sa prison, l'authenticité et la sublime origine de sa vocation de prophète et de thaumaturge, méconnue par les puissants de la terre. — En lui le sentiment religieux s'allie d'une manière singulière à l'idée de l'immanence, grâce à la conception d'un Dieu intérieur aux choses qui se révèle à l'homme tantôt directement, par une

1. Agrippa, *De occulta philosophia*, lib. III, cap. 36, *op. cit.*, t. I, p. 332.
2. *Prodr.*, *Comp.*, p. 82.
3. Voir ci-après, Quatrième Partie, chapitre premier.
4. Voir ci-après, Cinquième Partie, Chapitre VI, 1.

intuition interne qui est le prolongement de la conscience de soi, tantôt par l'étude empirique de la tendance à vivre, de l'instinct des réalités naturelles, et de la conspiration harmonieuse de leurs appétitions, toutes dirigées vers la possession d'une vie plus ample, plus riche, et d'un être infini en puissance et en durée. Seulement, au point où nous en sommes du développement interne de ses idées, nous voyons sa philosophie s'orienter plutôt vers le naturalisme, et ce qu'elle cherche alors dans la magie, c'est avant tout l'idée d'une science et d'un art autonome, conforme à sa conception animiste de l'univers.

II. — La magie de Giovanni Battista della Porta

Au moment où s'imprimait à Naples la *Philosophia sensibus demonstrata* (1590), Campanella était entré en relations avec Giovanni Battista della Porta, physicien et naturaliste, versé dans toutes les sciences occultes. Jouissant déjà de la célébrité, Porta, auteur d'une *Magia naturalis* (1560) et d'un traité de la physiognomonie humaine (*De humanâ Physiognomoniâ*) dut exercer sur le jeune philosophe une influence décisive. Ensemble ils firent plusieurs expériences, et ils examinèrent les épreuves de la *Phytognomonia* que le savant napolitain venait de livrer à l'impression. Des discussions suivirent cette lecture en commun, et déterminèrent Campanella à écrire le *De sensitivâ rerum facultate*[1]. Les points sur lesquels elles portaient sont intéressants à examiner.

Déjà en possession d'une théorie de l'être et de la connaissance, Campanella à cette date est en quête d'abord d'une science réellement fondée sur l'expérience, et dont l'existence de fait lui permette d'éprouver la solidité et la fécondité de la méthode de Télésio, ensuite d'une collection d'observations

1. *Syntagma*, cap. I, art. I, p. 7 : Ad istorum vero librorum *De sensu rerum* compositionem movit me praesertim disputatio habita in Comitiis publicis, et seorsum Joannes Baptista Porta, qui scripserat *Phytognomoniam*, ubi sympathiae et antipathiae rerum dicebat non posse reddi rationem, quando simul suum librum excusum examinabamus. — Cf. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 33 à 38, et t. III, illustrazione VII, p. 653.

qui confirment les vues de son maître sur l'âme et sur les réalités naturelles. Porta lui fournit l'une et l'autre, mais sans les rattacher à des vues systématiques. Il lui manque, au moins partiellement, la doctrine, mais Campanella la possède ; lui, il apporte des faits et des résultats. Il suffit maintenant à notre philosophe d'en opérer la synthèse, et de souder à la magie naturelle de Porta la physique et la méthode de Télésio, et la philosophie occulte, telle qu'elle est exposée dans le *De sensu rerum*, se trouve fondée.

Est-ce vraiment un ensemble d'observations scientifiques sérieuses et fécondes qu'il pouvait découvrir dans les ouvrages du fondateur de l' « Accademia de' Segreti » ? La première condition à remplir pour être admis comme membre de ce corps savant était de communiquer aux associés quelque secret de philosophie naturelle inédit et merveilleux, dépassant la compréhension du vulgaire[1]. — Le trait suffirait à lui seul à caractériser l'esprit qui présidait aux recherches du physicien napolitain. Les expériences qui l'attirent le plus sont celles qui, en donnant des résultats étranges et de nature à frapper l'imagination, paraissent déroger aux règles vérifiées par l'observation du cours ordinaire des phénomènes. Sa crédulité, moindre que celle de beaucoup de savants de son temps, est néanmoins assez grande pour lui interdire toute critique historique et expérimentale des témoignages qu'il relève dans les écrits des anciens et des modernes sur des faits miraculeux et paraissant dépasser les forces de la nature.

Pourtant, à étudier l'édition complète de la *Magia naturalis*, on s'aperçoit que sa préoccupation d'agir véritablement sur les corps au lieu de se cantonner dans des vues purement théoriques, lui a inspiré parfois un réel souci de vérification et d'étude directe des phénomènes. L'ouvrage, qui offre l'aspect d'un recueil de « secrets de physique », décrits l'un après l'autre sans ordre et sans lien, contient, en même temps que beaucoup de relations invraisemblables, un très grand nombre d'observations dont le caractère ne rappelle en rien ce qu'aujourd'hui on entend communément par magie. En le lisant, on apprend que l'aimant est de tempérament mélanco-

1. Francesco Fiorentino, *Giovan Battista della Porta*, in *Studi e Ritratti della Rinascenza*, Bari, Laterza, 1911 ; — p. 243-4. —

lique, comme on peut le conjecturer d'après sa couleur, et qu'il faut par suite se défier des songes terribles qu'il peut donner[1]. Mais en même temps on s'initie, comme on le ferait de nos jours par la lecture d'un almanach, à une foule de recettes pratiques qui n'ont rien de mystérieux, et qui touchent à l'art de la cuisine, comme celle qu'il donne pour fabriquer du pain de courges, ou à l'art de la toilette, comme ses conseils relatifs aux moyens de se teindre les cheveux[2]. L'auteur semble posséder une connaissance précise du jardinage et de l'arboriculture, de la greffe notamment et de l'arrosage, et des procédés à employer pour le forçage des fleurs et des fruits[3]. — Surtout, et c'est par là qu'il mérite vraiment d'occuper une place dans l'histoire des sciences, il présente sur les phénomènes de l'optique des observations qui indiquent déjà une science approfondie : elles concernent par exemple la chambre noire[4], les miroirs, les lentilles, le rôle du cristallin dans la vision, le moyen de redresser les images renversées, etc.[5]. Ces observations du reste allaient être complétées et précisées dans un ouvrage paru à Naples en 1593 : *De refractione, optices parte, libri novem.* Dans ce livre, Porta montre qu'il a déjà l'intuition de la méthode par laquelle la science du physicien peut en obtenir en optique des résultats féconds, et qui consiste dans l'union des mathématiques et de la philosophie naturelle[6]. En outre il y déclare, — dans la courte préface du huitième livre — comme dans le livre XVII de la *Magia naturalis* intitulé : *De catoptricis imaginibus*, qu'il a réussi par un procédé inédit à apercevoir

1. *Io. Baptistae Portae Neapolitani Magiae naturalis Libri viginti*, Rothomagi, Sumptibus Ioannis Berthelin, Bibliopolae, MDCL ; — p. 319, lib. VII, *De mirabilibus magnetis.* —

2. *Op. cit.*, livres IX et XIV, pages 209, 480 sq. —

3. *Op. cit.*, livre III, p. 90 à 166.

4. *Magia naturalis*, lib. IV, cap. II : « Quomodo in tenebris ea conspicias quae foris a Sole illustrantur, et cum suis coloribus », p. 119 de l'édition de 1560 : *Magiae naturalis sive de Miraculis rerum naturalium libri IIII*, Io. Baptista Porta Neapolitano auctore, Antverpiae, ex officinâ Christophori Plantini, MDLX.

5. *Magia naturalis*, éd. de 1650 , Rothomagi : lib. XVII : *De catoptricis imaginibus*, p. 563. —

6. Francesco Fiorentino, *Porta*, o. c., p. 267 et 268.

à de grandes distances des objets très petits [1]. C'est pourquoi il put, en 1612, revendiquer contre Galilée la priorité de la découverte de la lunette astronomique. Quelle que soit la vérité historique sur cette question très controversée [2], c'est déjà une preuve suffisante du caractère sérieux de ses recherches d'optique que le fait qu'il ait pu être considéré par des contemporains et par quelques historiens comme le promoteur d'une invention aussi importante et aussi féconde.

Quelle est maintenant la tendance philosophique qui s'affirme dans les livres de Porta ? C'est à l'empirisme qu'il déclare se rallier. Dans la *Magie naturelle*, sa principale préoccupation est de fournir le plus grand nombre possible de faits authentiques qui prouvent par l'expérience la possibilité des opérations magiques. Il ne veut pas qu'on tienne pour imaginaires des phénomènes parfaitement constatés sous prétexte qu'ils sont inexplicables, et il s'impose, dit-il, la condition de ne jamais parler que de ceux dont il a été le témoin, ou dont la vérité est, pour d'autres raisons, incontestable. Il se défie des savants qui en exigent une explication préalable et risquent ainsi de compromettre l'existence même de la science [3]. La nature nous offre le spectacle d'une foule de merveilles dont nos hypothèses ne peuvent rendre compte [4]. La magie appelle occultes certaines propriétés des choses précisément parce que ces propriétés ne sont pas l'objet d'une science appuyée sur des démonstrations rigoureusement probantes [5]. Il vaut donc mieux se borner à classer les phénomènes constatés en les réduisant à quelques types généraux tels que la sympathie et l'antipathie mutuelle des êtres [6], les actions et les réactions réciproques des quatre éléments d'Aristote : la terre, l'eau, l'air et le feu [7], enfin les influences astra-

1. *O. c.*, p. 268.

2. *O. c.*, p. 277 sq. —

3. *Magia naturalis*, éd. de 1560, lib. I, cap. VII, p. 8 : Qui de omnibus scientiam quaeritat, simul cum ratione scientiam tollit. —

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem* : Occultae sunt, quia certis demonstrationibus sciri non possunt.

6. *Op. cit.*, lib. I, cap. IX, p. 10 : *De sympathia et antipathia.* —

7. *Op. cit.*, lib. I, cap. VI, p. 6 : *De elementis et eorum virtutibus ;* — cap. VII, p. 7 : *De qualitatibus elementorum et eorum operationibus.*

les[1] qu'il est préférable pourtant de remplacer dans les explications par les qualités et les éléments constitutifs des corps[2].

Campanella croit au contraire et soutient contre Porta qu'une explication générale et métaphysique de ces diverses sortes de phénomènes est possible. Tous en effet témoignent selon lui en faveur du panpsychisme[3], tous ont pour cause la correspondance rigoureuse des mouvements et des sensations ou autres états de conscience chez tous les êtres de l'univers. Au reste, et c'est la raison pour laquelle, malgré cette réserve théorique, il intègre à sa propre doctrine la magie de Giovanni Battista della Porta, le philosophe de Stilo est loin de dédaigner l'esprit d'observation positive dont cette science est pénétrée. Lui-même affecte souvent un certain mépris pour les ratiocinations à perte de vue familières aux auteurs scolastiques de traités de physique, même lorsqu'il s'agit de faits dûment constatés, comme l'existence des antipodes : le raisonnement n'a que faire là où on dispose d'une preuve empirique, et Porta mérite d'être applaudi pour avoir rompu avec la vieille coutume des philosophes et des médecins de remplir leurs livres de dissertations rebattues sur le chaud et le froid, l'humide et le sec, et de livrer au public, au lieu des résultats de leurs expériences personnelles, les enseignements transmis par d'autres, mais résumés, ou amplifiés, ou présentés dans un ordre nouveau[4]. Par la prépondérance des préoccupations expérimentales, par la réaction contre la routine scolastique, la magie de Porta se soude naturellement à la physique de Télésio.

1. *Op. cit.*, lib. I, cap. XV, p. 19 : *A coelo et sideribus vim nasci.*

2. *J. B. Portae Neapolitani Physiognomoniae coelestis libri sex*, Rothomagi, Sumptibus Ioannis Berthelin Bibliopolae, p. 2 et 3 du « Prooemium ». —

3. *De sensu*, 1637, lib. IV, cap. I, p. 152 : Conatus est bis nihilominus studiosissimus Porta hanc scientiam [magiam] revocare. Sed historice tantum, nullas praeclaras primasque reddendo dictorum suorum causas. Non enim ad sensum rerum, sed ad qualitates elementares, et vulgarem Astrologiam, et sympathias occultas et signaturas omnia refert. —

4. *Phytognomonica Io. Baptistae Portae Neapolitani octo libris contenta*, Rothomagi, 1650, Sumptibus Ioannis Berthelin, Bibliopolae ; — *Prooemium*, avant-dernière page.

La fusion est d'autant plus complète que bien des idées directrices du physicien napolitain coïncident avec celles de Campanella. Sa méthode favorite, c'est l'emploi de la similitude, de l'analogie. L'attraction entre les semblables est la loi de l'univers physique [1], et dès lors la chimie, la médecine, l'horticulture, toutes les sciences appliquées, doivent déduire de cette loi leurs préceptes généraux et particuliers. Les plantes douées de longévité sont favorables à la vie des animaux ; les plantes nées de putréfactions lui sont au contraire nuisibles ; les plantes exsudantes provoquent des sueurs [2]. Les alchimistes tenteraient vainement de transformer l'un en l'autre deux corps trop dissemblables d'aspect et de propriétés [3]. Les sciences théoriques ne procèdent pas autrement que les sciences appliquées. L'interprétation des songes par exemple est fondée sur l'analogie : ainsi dans le songe de Pénélope, la vision de l'aigle tuant les oies domestiques annonçait le retour d'Ulysse et le meurtre des prétendants [4].

En fin de compte, la magie repose donc sur des inductions dont le point de départ est la similitude de l'aspect et des propriétés externes des êtres, et le point d'arrivée l'identification de leurs propriétés internes, vitales ou spirituelles. L'extérieur y révèle l'intérieur. S'il s'agit des plantes, la science magique consiste dans la « Phytognomonie » qui se sert des signes fixes ou mobiles constatés dans les végétaux : racines, graines, fleurs, odeurs, saveurs, couleurs, formes, pour déceler leurs vertus internes : les lois de leur germination, de leur génération, leurs conditions d'existence et de reproduction, justement appelées leurs qualités et leurs vices [5]. Appliquée aux animaux et surtout aux hommes, cette science prend le nom de « Physiognomonie » ; elle étudie la dépendance réciproque de l'âme et du corps, l'étroite connexion des sentiments et des idées avec les formes, les traits,

1. *Op. cit.*, lib. I, cap. VIII, p. 15 ; — *Magia naturalis*, éd. de 1560, lib. I, cap. XIV, p. 17 : *De rerum similitudine.*
2. *Phytognomonica, éd. cit.*, lib. I, cap. XIV, p. 29. —
3. *Magia naturalis*, éd. de 1560, lib. III, *prooemium*, p. 92. —
4. *Phytognomonica, éd. cit.*, lib. I, cap. X, p. 20.
5. *O. c.*, lib. I, cap. XXII, p. 44.

les attitudes, et les mouvements[1]. Le livre de Porta intitulé *De physiognomoniâ humanâ* contient un grand nombre de gravures où des figures d'hommes célèbres et certaines formes de visages sont placées en regard de certaines physionomies animales, afin de déceler la ressemblance intérieure et psychologique de tel type d'homme avec tel type de bête[2]. — Ici ce n'est pas seulement la méthode de Campanella qui est déjà appliquée, c'est sa doctrine de l'union de l'âme et du corps qui est en germe.

1. *De humana physiognomonia, Io. Baptistae Portae Neapolitani libri IIII*, Vici Aequensis, apud Josephum Cacchium, 1586. — P. 5 : Facile nobis experientia videre licet, quod a corporis motibus non sunt animi impassibiles, et animae passionibus corpus corrumpitur, ut inito quodam foedere et inter se confligant, et resanentur, et tandem sibi mutuo compatiantur... Non minus corpus animi affectionibus fluctuat.

2. *Ibidem*. — Parue en 1586, la *Physiognomonie humaine* put inspirer de bonne heure Campanella. Sur l'intérêt qu'il prenait à cette science, voir notre Première Partie, Chapitre VI. —

CHAPITRE III

La création d'une magie naturelle et rationnelle
L'idée de miracle et la science occulte

I. — La magie naturelle et l'idée de miracle chez les prédécesseurs de Campanella

C'est par l'exclusion du miracle que la conception de la magie, telle que nous la rencontrons chez les philosophes du XVIe siècle, se présente sous l'aspect le plus intéressant. Ici encore, comme dans la théorie de la connaissance et dans la morale, c'est Pomponace, devancé il est vrai à certains égards par Pietro d'Abano, Cecco d'Ascoli, et les penseurs padouans du XIVe siècle, qui se montre le véritable initiateur.

Jamais en effet la négation de l'intervention transcendante de Dieu ou des esprits dans le cours immuablement réglé des phénomènes naturels n'a été plus hardiment formulée que dans le *De Incantationibus*[1]. Beaucoup de prétendus miracles ne sont pour Pomponace que des tours de prestidigitateur. D'autres ne correspondent à aucun fait réel, mais seulement à des illusions de l'imagination[2]. Enfin ceux qui sont vraiment authentiques s'expliquent par le seul jeu des forces naturelles. Leurs causes sont alors l'influence toute puissante des constellations, et l'action exercée par l'esprit vital et par les images sur les mouvements de l'organisme[3].

1. *Petri Pomponatii De naturalium effectuum admirandorum causis, seu De Incantationibus liber*, Basilae, ex officina Henricpetrina, MDLXVII. — L'ouvrage est de 1520. — Sur Cecco d'Ascoli et Pietro d'Abano, voir Mabilleau, *o. c.*, p. 92, 93, 111, et surtout p. 255 sqq. — Cf. Francesco Fiorentino, *Pietro Pomponazzi*, cap. XIII, XIV et XV. —

2. *De Incantationibus*, *éd. cit.*, p. 55, 56.

3. *Op. cit.*, p. 28, 32, 35, 50. —

Ces deux influences du reste se superposent la plupart du temps et se combinent l'une à l'autre. Les miracles, comme les prophéties et en général les religions, ont leur temps, au-delà duquel ils cessent de se manifester pour être remplacés par d'autres. Cela tient à leur dépendance vis-à-vis des influx célestes qui varient avec les périodes astronomiques, mais aussi à la confiance que pendant tout le cours de ces périodes les peuples accordent à certains hymnes, à certaines prières, ou à certaines cérémonies [1] ; — non pas toujours parce que cette confiance crée l'illusion et l'hallucination, mais parce qu'en accroissant la vigueur de l'esprit vital, elle le rend plus apte à agir puissamment sur la matière pour y produire les effets voulus, et notamment les guérisons par suggestion [2]. Ainsi s'explique l'efficacité de la prière, dont ces effets sont d'ailleurs la fin accidentelle et séparable, opposée à la fin essentielle et inséparable qui est l'accroissement de la piété, de l'amour de Dieu, et de la ferveur religieuse [3].

A vrai dire donc, du point de vue de la philosophie naturelle sinon du point de vue de la foi et de la révélation, il n'y a pas de véritables miracles. Ce que les hommes appellent de ce nom, ce sont des événements non pas contraires en réalité au destin astral et au cours de la nature, mais qui sortent de l'ordinaire et ne réapparaissent que de loin en loin après l'achèvement de très longues périodes astronomiques [4].

1. *Op. cit.*, p. 286, 287, 288.

2. *Op. cit.*, p. 239, p. 68. — Pomponace va jusqu'à dire que les os d'un chien produiraient le même effet de guérison que les reliques des saints : *op. cit.*, cap. XII, p. 232 : « Visum est enim superius, et Medici ac philosophi hoc sciunt, quantum operentur fides et imaginatio sanandi et non sanandi. Unde si essent ossa canis, et tanta et talis de eis haberetur imaginatio, non minus subsequeretur sanitas. »

3. *Op. cit.*, p. 248, 249, 250. — Cf. Fiorentino, *Pomponazzi*, cap. XIII, p. 406 à 427.

4. *Op. cit.*, p. 293 : Amplius videat aliquis legem Moysis, legem gentilium, legem Mahumeti, in unaquaque lege fieri miracula, qualia leguntur et memorantur in lege Christi ; hoc autem videtur consonum ; quonam impossibile est tantam fieri transmutationem sine magis prodigiis et miraculis ; non sunt autem miracula quia sint totaliter contra naturam et praeter ordinem corporum coelestium, sed pro tanto dicuntur miracula quia insueta et rarissima facta, et non secundum naturae cursum, sed in longissimis periodis. — Cf. *op. cit.*, p. 283 à 293.

Ces idées de Pomponace sont reprises sous des formes diverses par un très grand nombre de penseurs du XVIe siècle. On les retrouve notamment chez Bruno, qui n'est pas astrologue [1], mais qui croit à la vertu de l'incantation, à la guérison par la confiance, à la médecine occulte, à la nécromancie, et qui, bien avant Campanella, rattache la magie à l'affirmation du panpsychisme [2], la considère comme la révélation du divin dans le monde, et en explique les effets, en apparence miraculeux, et constatés dans toutes les religions [3], par l'action efficace que l'âme universelle exerce sur la matière [4]. Par tous ces traits, la conception de Bruno ressemble encore plus à celle d'Agrippa qu'à celle de Pomponace. En fait, c'est dans le *De occulta philosophia* que Bruno préfère la plupart du temps puiser ses exemples d'opérations magiques [5].

Pour Agrippa, il n'existe aucun fait traité de miraculeux par le vulgaire qui ne résulte du jeu normal des forces naturelles : la condition de la magie, c'est donc la connaissance des lois fixes qui enchaînent les uns aux autres les événements du monde physique [6] : tout phénomène qui ne peut s'expliquer par ces lois est exclu de la science. L'effort d'Agrippa consiste par conséquent à rattacher les événements merveilleux à des lois identiques à celles qui jouent dans la production des faits communs, et dont le vulgaire ne s'étonne plus parce qu'il y est habitué [7]. L'incantation par exem-

1. Voir Felice Tocco, *Le Opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontale, etc., édition citée*, 4e Partie, p. 210 et 211.

2. *De la Causa, Principio e Uno*, Dialogo 2°. ediz. Gentile, p. 182-183. — *Sigillus Sigillorum*, II, 4 (*Opera latine conscripta publicis sumptibus edita*, 1879-91, II, II, 197) ; — *De Magia*, *Theses de Magia*, *De Magia mathematica* (*Opera latine conscripta*, III). —

3. *Spaccio de la Bestia trionfante*, ediz. Gentile, p. 178-179. —

4. Felice Tocco, o. c., p. 207 sq. —

5. *Ibidem*, notes.

6. Agrippa, *De occulta philosophia*, lib. II, cap. LX, o. c., t. I, p. 247 : Cognitio itaque dependentiae rerum subsequentium est fundamentum omnis mirabilis operationis quae necessario requiritur ad vim attractionis superiorum virtutum exercendam.

7. *Ibidem* : Sed has species fascinationum et ligationum non admiratur vulgus, nec detestatur, ob consuetudinem ; admiratur autem alias physicas, quoniam ignorat, et non consuevit illis. Hinc incidunt in er-

ple n'opère pas par l'action d'une force surnaturelle, car les mots que l'on y prononce sont eux aussi des réalités de la nature [1], et c'est parce que les parties du monde ont entre elles une mutuelle attraction que le mage peut, par ses seules paroles, provoquer la haine et inspirer l'amour. De même les phénomènes de la fascination et de l'enchantement, qui se ramènent à l'action de la pensée sur la matière, ne sont pas plus miraculeux que les faits parfaitement positifs d'influence du sentiment et de l'idée sur le mouvement et sur l'action. Lorsqu'un homme est incité au travail par affection pour son fils, lorsque l'ambition suscite un acte de colère, il y a aussi fascination, mais nous ne nous en étonnons pas, parce que le fait est connu et ordinaire [2]. Qui ne voit pourtant qu'en distinguant nous commettons une erreur, qui consiste à voir du surnaturel là où il n'y a que le jeu des lois de la nature ?

Partant de cette conception, Agrippa croit possible d'expliquer par la suggestion de très nombreux miracles. Il se plaît à décrire les effets organiques de ce phénomène ; il cite les malades sur lesquels agit la seule vue de la purge ; comme Pomponace, il attribue à l'influence de la tension imaginative et à l'action de l'esprit vital la formation des stigmates de Saint-François [3]. Paracelse, à la même date, soutenait d'ailleurs la même théorie. Pour lui, l'imagination était le principe de toute opération magique ; il lui demandait l'explication des contractures constatées chez les hystériques ; il rapprochait les envoûtements du phénomène d'autosuggestion qui pour lui était en quelque sorte l'envoûtement pratiqué sur soi-même [4].

rores, putantes supra naturam aut contra illam esse quod est a natura, aut secundum illam.

1. *Ibidem :* Verba autem hominum res quaedam sunt naturales.

2. *Ibidem.*

3. *Op. cit.*, lib. I, cap. LXIV, p. 102 et 103. — Cf. Bacon, *De augmentis scientiarum*, lib. IV, cap. III, p. 235 et 236 du t. I de l'édition Bouillet. — Bacon y étudie la « fascinatio ». —

4. Paracelse, *op. cit.*, p. 25, *Paramirum*, *tract. III :* Nam sibi ipsi qui bene non vult, ac odio est, fieri potest ut id, sibi quod imperatur, omnino sentiat. — *Op. cit.*, p. 425, *De peste*, lib. II, tract. II, cap. I : Imaginatio est principium omnis actionis magicae [*en marge*]. — L'exemple donné est celui des contractures.

Cette tendance de la philosophie occulte à éliminer le miracle s'affirme plus énergiquement encore dans les œuvres des disciples d'Agrippa et notamment dans celles du médecin Jean Wier (ou Weyer)[1]. — On s'étonne que Jean Bodin, esprit vigoureux et précis, qui a rejeté comme un fardeau encombrant les dogmes enseignés par les théologies des confessions particulières pour défendre contre elles l'idée d'une religion naturelle et universelle, ait été un des premiers à discerner le tort fait à l'idée religieuse par la tentative des occultistes, et à protester avec énergie contre leurs négations de l'intervention transcendante des esprits dans le cours des phénomènes. C'est un fait pourtant que dans la *Démonomanie des sorciers* il attaque vivement les opinions soutenues par Jean Wier. Dans un livre intitulé *De Lamiis*, celui-ci déclarait qu'il ne fallait pas ajouter foi aux aveux des sorcières, qui s'abusaient en pensant réaliser ou avoir réalisé les merveilles qu'elles promettaient, ou qu'elles se vantaient d'avoir accomplies. Selon lui leur illusion s'expliquait et s'excusait par la maladie mélancolique. Il demandait que les juges ne prissent leurs déclarations au sérieux que dans les cas où les faits avoués étaient rendus vraisemblables par leur conformité au cours ordinaire des événements naturels. C'est contre cette règle, proposée par Jean Wier, que Bodin s'insurge avec le plus d'indignation. Elle lui paraît liée à une théorie qui a pour effet de supprimer « toutes les merveilles de Dieu et ses œuvres faites contre le cours de nature[2] ». Tous les arguments de Wier, dit-il, « sont appuyés sur un fondement ruineux en ce qu'il dispute des esprits et démons et de leurs actions comme il ferait des choses naturelles, qui est confondre le ciel et la terre[3] ». — Ces critiques de Jean Bodin sont instructives au plus haut point. Elles nous montrent que les contemporains avaient parfaitement compris la direction du mouvement de

1. *De praestigiis daemonum ac incantationibus ac veneficiis libri sex*, Basileae, 1564 ; — *Liber apologeticus de Pseudomonarchia daemonum*, Basileae, 1577 et 1582. —

2. *De la démonomanie des sorciers, par J. Bodin Angevin*, à Paris, chez Jacques du Puys, MDLXXXII, fol. 240 et 218 à 248.

3. *Ouvrage cité*, fol. 244.

pensée créé par la philosophie occulte, et essayaient déjà de réagir contre son orientation nettement naturaliste [1].

La tentative de Porta est suffisamment définie par le titre de son principal ouvrage : *Magia naturalis*. Bien qu'il avoue l'impuissance de l'esprit humain à expliquer les merveilles de la nature, il entend bien laisser en dehors du domaine de la science tous les faits proprement surnaturels et miraculeux. L'objet de ses recherches, c'est uniquement ce qui se produit en vertu de l'action des forces naturelles [2]. Il traite de tentatives chimériques la recherche de la pierre philosophale, ou de la panacée universelle, et les vains efforts des alchimistes qui perdent leur fortune à essayer la transmutation des métaux les plus différents [3]. Dans la magie telle qu'il la conçoit entrent des sciences parfaitement positives, telles que l'anatomie et la physiologie végétales, la psycho-physiologie, l'optique, la catoptrique. Ainsi, avec un esprit moins porté aux chimères, il est le continuateur des « *Naturphilosophen* », qui eux aussi avaient prétendu transformer la magie en une science rationnelle des phénomènes ; mais précisément parce qu'il est moins théoricien qu'eux, il détermine avec moins de précision et de force les conditions de cette entreprise.

II. — La magie de Campanella. — Son opinion sur le miracle

C'est surtout avec Campanella que la magie prend un aspect rationnel. Pour lui, cette discipline embrasse tout le domaine des sciences, même les plus positives, et ne se différencie de celles-ci que par un caractère tout extérieur : en ce que les phénomènes qu'elle étudie ou les opérations qu'elle produit,

1. Le danger était bien plus grave au début du XVII[e] siècle, lorsque se répandaient en France les opinions de Pomponace, de Giordano Bruno, de Campanella, et surtout de Vanini. Mersenne le signala et le combattit énergiquement. Voir les *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, MDCXXIII, col. 537, 538, 497, 498, 601, 602, 539.

2. *Magia naturalis*, éd. de 1560, cap. I, p. 2 : Unde qui visuri acceditis, nil aliud Magiae naturalis opera credatis quam naturae opera. —

3. *Op. cit.*, lib. III, *prooemium*, p. 92 : Hic montes non pollicemur aureos, etc...

conformément aux lois de la nature, sont en général ignorés du commun des hommes[1]. De là leur apparence surprenante et miraculeuse qui les distingue des opérations réalisées par les arts mécaniques, et exercées sur des corps perceptibles à tous[2]. Elle n'étonne plus le philosophe qui admet que tout mouvement est sensation et état de conscience, que toute sensation ou tout état de conscience est mouvement, et qui, en observant l'incessante interaction de l'esprit et de la matière, réussit à expliquer les événements les plus mystérieux par l'influence des mêmes forces qui produisent les phénomènes physiques de notre expérience quotidienne.

Examinons par exemple la télépathie. C'est un fait normal dans un monde où les esprits vitaux, impressionnant l'air, se transmettent réciproquement leurs mouvements, et établissent ainsi en eux une communication perpétuelle de pensées[3]. L'homme peut donc connaître sans révélation miraculeuse ce qui se passe au loin ; par le même moyen, il peut prédire les événements futurs, pourvu qu'ils se préparent déjà quelque part dans l'univers, et laissent leur trace dans l'air sous forme de mouvements imprimés par les gestes, les voix, etc.[4]. Quant aux faits se rapportant à un avenir lointain, la théorie astrologique du fatum nous explique comment, étant préformés dans leurs causes depuis l'origine du monde, ils peuvent être prévus par l'homme qui connaît l'action de ces causes, toujours contingente s'il s'agit d'événements humains, mais entraînant toutefois dans la conformation des caractères in-

1. *De sensu*, 1637, lib. IV, cap. V, p. 165 : Quidquid sapientes faciunt imitando naturam aut ipsam adjuvando per artem non modo plebi ignotum, sed communitati hominum, opus magicum dicimus.

2. *Ibidem* : Mechanicae artes facile venerationem amittunt, quoniam in corporibus exercentur vulgo manifestis.

3. *Op. cit.*, lib. III, cap. VII, p. 128 : Aerem esse *spiritum communem*, et deferre scientiam spirituum animalibus inclusorum ab altero in alterum. — P. 129 : Ergo immanet aër sicut anima communis quae omnibus praesto est, et qua omnes communicant invicem... Ergo aër non modo motum recipit, sed affectum, alioquin non communicet... Quapropter multi sagaces spiritus ardentes subito ex aere persentiscunt quod cogitat alter homo. Cogitatio enim est motus spiritus ; hic autem motus modicum et exiliter communicatur aëri.

4. *Op. cit.*, lib. III, cap. VIII, p. 131 et 132 ; — cap. IX, p. 133 : Aerem affici rebus praesentibus futurisque, atque nobis communicare.

dividuels certaines prédispositions générales que l'occasion développe et précise [1].

C'est justement à la rationalisation de l'astrologie que tendent surtout les efforts de Campanella. Il veut la purger de toutes les superstitions des astrologues arabes et juifs [2]. Or une prédiction est superstitieuse lorsqu'elle ne repose pas sur la connaissance des causes, des effets ou des signes naturels [3]. D'autre part, si un signe en général est tout ce qui, appréhendé par l'âme, nous conduit à la connaissance d'autre chose [4], un signe naturel est ou bien une partie de la cause, ou bien une partie de l'effet, ou bien un phénomène qui, semblable à la cause ou à l'effet véritable, nous conduit par un raisonnément analogique à la connaissance de cette cause ou de cet effet [5], comme lorsqu'on infère de l'action d'une constellation sur un arbre celle qu'elle exerce sur nous [6]. Il s'ensuit qu'une fois éliminés tous les signes artificiels, d'invention humaine, qui ne correspondent à aucune réelle variation des influx naturels des astres, l'astrologie semble porter vraiment sur des enchaînements réels de causes et d'effets. Les corps célestes agissent manifestement sur nous par leur chaleur, leur lumière, leur mouvement, et si leurs influences dépendent aussi de ce que les astrologues appellent leurs « aspects » (*adspectus*), c'est parce que la disposition et les situations respectives des étoiles entraînent nécessairement des modifications de la qua-

1. *Op. cit.*, p. 134 : Quoniam vero quaecunque futura sunt, praeparata sunt in causis ab origine mundi, ac continuo ad illa inceditur... affirmari posset proximum effectum notum esse in aëre. — Lire l'anecdote relative au fils de D. Lelio Orsini.

2. Voir le titre des *Astrologica*, Francofurti, 1630.

3. *Disputatio contra murmurantes in Bullas*, Parisiis, apud T. Dubray, 1636 ; — p. 260.

4. *Phil. rat.*, *Logica*, lib. III, cap. XVI, art. I, p. 478. —

5. *Met.*, lib. XVI, cap. X, art. II, pars III, p. 228 : Divinationem ex causis et ab effectibus, et a signo quod sit effectus causae, vel conditio, vel pars, vel sui consimilis, esse syllogisticam, et naturalem : aliam certam, aliam conjecturalem. A signo vero, posito a nobis, et non a natura, esse *saepe* vanam.

6. *Astrologica*, Francofurti, 1630, Praefatio, p. 7 ; — p. 8 : Qui non ex causis, neque effectibus, neque signis naturalibus procedit, superstitiose tractat Astrologiam.

lité et de l'intensité de leur force la plus active : la chaleur[1]. — L'erreur de Campanella n'a donc pas pour origine les principes logiques placés à la base de l'astrologie ; elle tient à sa connaissance insuffisante des rapports réels de notre monde avec le monde sidéral, à la désinvolture avec laquelle, par imagination ou par fidélité à la tradition, il enfreint lui-même les règles qu'il a posées, enfin à l'absence totale de rigueur qui caractérise son raisonnement par analogie : même de son point de vue, le maintien des prédictions fondées sur les signes, et par suite sur les similitudes qualitatives, suffisait dès le début à vicier toute la méthode.

Il est plus heureux quand malgré sa théorie de la communication des pensées par l'air, il fixe des limites à l'action des mots sur les choses[2], et se refuse à admettre une autre sorte d'incantation magique que celle qui relève du pouvoir de l'imagination sur l'organisme. Toute action exercée dans l'atmosphère et dans le ciel, décroissant peu à peu, par sa transmission à de longues distances, il est absurde d'attribuer à la force très restreinte du son le pouvoir de mettre en mouvement des pierres ou des plantes[3]. — Dans le répertoire étrange de faits merveilleux légué par les devins et les magiciens de l'antiquité et du moyen-âge, Campanella essaye donc parfois de faire un choix judicieux. Parmi ceux dont il reconnaît le plus volontiers l'authenticité, parce qu'ils lui révèlent l'action de la pensée sur le corps. se placent précisément ces phénomènes subconscients dont la psychologie moderne a restauré l'étude, et qui étaient familiers aux occultistes du XVIe siècle. Il étend notamment à un très grand nombre de faits de divination ou de magie opératoire l'explication par la suggestion d'autrui ou par l'autosuggestion. La foi en la guérison guérit le malade. Les recettes des sorciers, leur cérémonial, agissent sur l'imagination et par là même sur l'organisme. On peut même découvrir des voleurs en faisant jouer convenablement le mécanisme de la suggestion[4]. Enfin

1. *Op. cit.*, p. 9.
2. *De sensu*, 1637, lib. IV, cap. XVII et XVIII, p. 196 et 198 à 200.
3. *Op. cit.*, p. 200 et 201.
4. *Op. cit.*, lib. cit., cap. XVII, p. 196 et 197.

Campanella connaît les procédés de l'hypnotisme [1], l'anesthésie contemporaine de l'extase [2], la rigidité musculaire qui caractérise l'état de catalepsie [3], etc.

Dans le tissu serré de causes et d'effets que la magie naturelle tente de constituer, comment l'action du surnaturel va-t-elle maintenant s'introduire ? La tendance à la négation du miracle est manifeste dans cette philosophie soucieuse d'éliminer la transcendance et de placer l'influence de l'esprit au sein même de la nature matérielle. Pourtant l'auteur du *De sensu rerum* déclare admettre, au-dessus de la prophétie naturelle, une prophétie surnaturelle, au-dessus des miracles des hommes ou des démons, simples applications des forces physiques, les miracles de Dieu, et par delà la magie humaine, angélique et diabolique, une magie divine [4]. Cette déclaration est-elle sincère ?

Nous avons vu que nombre des témoins appelés à déposer au procès d'hérésie accusèrent Campanella d'avoir identifié Dieu et la nature et nié la possibilité du miracle. Mais le témoignage de fra Pietro di Stilo est le plus digne de foi, parce qu'il est le seul témoignage défavorable que les juges aient réussi à arracher au plus fidèle et au plus tendre ami du philosophe. Il est aussi le plus caractéristique, parce qu'il fournit un renseignement précis sur l'explication que Campanella donnait des opérations en apparence miraculeuses : celles-ci étaient, selon lui, des effets purement naturels d'une très forte tension de la volonté du thaumaturge appliquée au sujet sur lequel il exerce son action [5]. Or cette explication, qui fait

1. *Op. cit.*, lib. cit., cap. XV, p. 190.
2. *Op. cit.*, lib. III, cap. XI, p. 138 et 139.
3. *Op. cit.*, *ibidem.*
4. *Op. cit.*, lib. III, cap. XI, p. 138 ; — lib. IV, cap. XX, p. 220, cap. I, p. 154 et cap. III, p. 158 sq. ; — et surtout : *Met.*, lib. XV, cap. IX, art. VI, pars III, p. 224 ; lib. XVI, cap. X, art. II, pars III, p. 294.
5. Suivant fra Pietro di Stilo (Amabile, *Cong.*, t. III, doc. 393, p. 424), Campanella aurait dit : « ...Che i miracoli non erano altro che una applicatione di miracoli (*sic*) d'intentione di quello alla cui persona si faceva il miracolo, et ch'ognuno potea far miracoli in questo modo ». (*Traduction* : « ...Que les miracles n'étaient qu'une application des miracles de sa volonté à la personne sur laquelle se faisait le miracle, et que chacun pouvait faire des miracles de cette sorte »). — Cf. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 218, et t. III, doc. 296, p. 228. —

songer aux pratiques de l'hypnotisme, Campanella ne craint pas de la reproduire dans les deux éditions du *De sensu rerum*, et de l'appliquer même aux guérisons opérées par le Christ. Et sans doute le chapitre II du livre IV a pour but avoué de défendre contre les objections de Pomponace et d'autres philosophes « de la même farine » la réalité du surnaturel et de la magie divine[1], et c'est pouquoi l'auteur prend soin d'y préciser que dans les paroles de Jésus : « *Fides tua te salvum fecit* » (« *C'est ta foi qui t'a sauvé* »), le mot « *fides* » désigne la foi religieuse, et non pas cette confiance naturelle, cet abandon de son propre être à la volonté du magnétiseur qui est la condition indispensable des effets curatifs de la suggestion. C'est pourquoi aussi il ajoute que si la foi réussit à introduire dans les choses créées les modifications que nous désirons, ce n'est pas en tant que foi simplement, mais en tant que foi en Dieu, cause de toutes choses[2]. Néanmoins, si on se reporte à d'autres textes du même chapitre, et surtout au chapitre XVII du même livre, on voit bien vite que ces concessions au dogme catholique ne sont qu'apparentes, et que l'opinion de Campanella sur le miracle est restée la même qu'à l'époque de la révolte de Calabre.

Au moment même en effet où il traite de mensonges les audacieuses négations de Pomponace, notre philosophe affirme que la production des stigmates de St-François d'Assise, bien que dûe à une action surnaturelle, était cependant conforme aux lois de la nature parce qu'elle ne constituait qu'un cas particulier de la loi générale suivant laquelle l'amant, par la vive représentation imaginative qu'il s'efforce de se donner de l'objet aimé, se transforme partiellement lui-même en cet objet[3]. Bien plus, ces paroles du Christ sur la nécessité de

1. Le titre du chapitre est : « Ad Magiam coelestem requiri amicitiam Dei et fidem, et quomodo, et qualem, et in quibus, unde miracula fiant supra naturam ».

2. *De sensu*, lib. IV, cap. II, p. 268 (éd. de 1620) et p. 156 (éd. de 1637): Quapropter Christus cum curasset tot gentes variis ex infirmitatibus, subdebat omnibus : Fides tua te salvum fecit. — *De sensu*, 1637, lib. IV, cap. II, p. 155 : Porro haec fides tantam vim obtinet, quod immutat res creatas in id quod cupimus, non quia fides est, sed fides in Deum causam omnium rerum.

3. *De sensu*, 1637, lib. IV, cap. II, p. 156 ; — éd. de 1620, p. 268.

la foi pour la guérison, qu'il a citées dans le chapitre II, il les insère à nouveau dans le chapitre XVII qui, lui, a bel et bien pour but non pas d'établir la réalité de la magie divine, mais d'expliquer d'une manière toute naturelle la force magique des sons considérés en tant que mouvements et en tant que signes [1]. Il les rapproche alors des guérisons opérées par les prêtres d'Esculape, par Trismégiste et Zamolxis. Il les compare aux procédés de suggestion qu'il a su employer lui-même, à l'exemple de Jules César, pour éloigner ses ennemis, entre les mains desquels il était tombé, et au cas de son ami Lelio Orsini qui, en regardant fixement son adversaire, réussit à le mettre en fuite. Enfin il explique l'efficacité des paroles du guérisseur par le sentiment qu'elles inspirent au malade, et par le mouvement transmis à travers l'air qu'elles impriment à son esprit vital. Celui-ci obtient la guérison, parce qu'il l'a imaginée fortement. Cette représentation imaginative a communiqué à son principe vital un pouvoir de résistance à la maladie proportionné à la puissance de l'être dans lequel il a placé sa confiance, qu'il savait incapable de mentir, et dont les paroles représentaient pour lui la vérité [2]. Ce que le Christ réussissait à obtenir, la nature donc le réalise aussi, par les mêmes procédés. N'est-elle pas l'art inséré par Dieu dans les choses, et là où elle a placé la foi, ne place-t-elle pas aussi la victoire [3] ?

Ainsi aucun doute ne peut subsister sur la tendance de la philosophie de Campanella à exclure de l'univers toute intervention de pouvoirs transcendants, et à expliquer par les seules forces de la nature non seulement le cours ordinaire des

1. *De sensu*, 1620, lib. IV, cap. XVII : titre identique du chapitre dans les deux éditions : « Sonos qua motus et qua signa vim magicam mirificam certamque continere ».

2. *Op. cit.*, lib. IV, cap. XVII, p. 336 sq. ; *De sensu*, 1637, p. 195 sq. —

3. *De sensu*, lib. IV, cap. XVII, éd. de 1637, p. 196 ; éd. de 1620, p. 336 : Avicennes ait : Confidentia de bono medico sanat aegrotum et recte. Nam spiritus imaginans sanari, afficitur sanitate, viresque arripit contra morbum... Quo in excellentiori confidis re, eo magis crescit animus. Ergo in Deum confidere penitus et omnino certissima ratio est habendi speratam rem. Itaque Christus dicebat semper : fides tua te salvum fecit. Pari modo procedit natura, quae est ars Dei insita rebus : ubi enim ponit fiduciam, apponit et victoriam.

phénomènes, mais encore les miracles, ramenés aux opérations merveilleuses de la magie. A vrai dire même, entre cette science et les autres techniques notre philosophe n'admet aucune différence essentielle. La magie, c'est l'étude des faits physiques, encore mal connus et inexplorés, et des nouveautés scientifiques auxquelles l'homme n'est pas encore habitué. Le miracle, c'est ce qui étonne. Dès qu'une invention s'est propagée et vulgarisée, comme l'usage de la poudre, de l'imprimerie, de la boussole, ou comme les arts mécaniques, elle ne relève plus comme auparavant de la magie, elle entre comme une partie intégrante dans le patrimoine de la science commune (*scientia vulgaris*)[1]. — S'ensuit-il que Campanella se soit réellement élevé à la notion moderne de la science, conçue comme l'étude empirique des lois invariables des phénomènes ?

Inappréciable assurément est le service rendu à la pensée scientifique par la philosophie du XVI[e] siècle lorsque, grâce à la conception du panpsychisme, elle réussit à s'affranchir de la transcendance introduite dans la représentation de la nature tant par la croyance à l'intervention constante des anges et des démons que par l'hypothèse d'un Dieu anthropomorphique et d'une création consciente et volontaire. Toutefois, comme au sein de cette conception les idées de nécessité et de finalité, de mouvement et de pensée, de phénomène corporel et d'influence spirituelle sont toujours intimement mêlées et confondues, la notion de l'univers physique qu'elle est en mesure de fournir aux savants est bien loin d'exclure définitivement le mystère de ces actions imprévisibles d'êtres doués de conscience et de volonté, qui dans l'hypothèse de la transcendance viennent à chaque instant rompre ou desserrer les mailles de la chaîne des causes et des effets naturels, et font obstacle au développement normal du savoir scientifique. Cette philosophie en effet, en attribuant à toute réalité la vie et la conscience, installe à demeure dans le monde non pas certes le surnaturel, mais au moins le merveilleux. Avec elle le miracle descend pour ainsi dire du ciel sur la terre. Les corps bruts exercent

1. *De sensu*, 1620, lib. IV, cap. VI, p. 282 et 283 ; — *De sensu*, 1637, p. 165.

les uns sur les autres des actions spirituelles, les esprits meuvent la matière. Dans un système qui n'établit aucune distinction rigoureuse entre les phénomènes mécaniques et les phénomènes mentaux, il n'est aucune chimère de l'astrologie ou de la magie qui ne puisse se justifier en se prévalant de sa conformité aux règles soi-disant naturelles et immuables de l'influence réciproque des substances individuelles.

Comment Campanella en effet conçoit-il cette influence ? Pour lui, ce qui dans celle-ci se transmet d'un corps à l'autre, ce n'est pas seulement une action mécanique, c'est parfois l'unité organique ou spirituelle elle-même inhérente à toute particule matérielle. De là d'étonnantes métamorphoses. La rage communique à l'homme la nature corporelle et la constitution psychologique de l'animal qui l'a mordu ; le malade ne peut alors s'empêcher d'aboyer et il lui arrive même d'engendrer de petits chiens [1]. Campanella a vu de ses propres yeux des crins de cheval devenir de petits serpents. Il raconte avec le plus grand sérieux l'anecdote même qui a servi de thème à l'amusante fantaisie d'Edmond About intitulée : *Le nez d'un notaire*. Un Napolitain, dont le nez avait été coupé, réussit en prélevant un morceau de chair sur le bras d'un esclave qu'il avait acheté, à reconstituer, par l'opération de la greffe animale, son organe endommagé. Au bout de trois ans, l'esclave, rendu à la liberté, tombait malade. Or au même moment l'ingénieux Napolitain voyait peu à peu disparaître par putréfaction la partie empruntée de son appendice nasal, qui ne tarda pas à disparaître tout à fait à l'heure même de la mort de son ancien possesseur [2].

Ce qui est grave, c'est qu'aux yeux de Campanella des faits aussi étranges ne sont pas des événements isolés et exceptionnels, qu'à l'exemple de Porta il enregistrerait purement et simplement, sur la foi de témoignages considérés comme incontestables. Ce sont pour lui au contraire des phénomènes normaux, conséquences nécessaires de la définition de l'action physique. L'action en effet, c'est la communication au patient de la nature de l'agent, et par nature, il faut entendre

1. *De sensu*, 1620, lib. IV, cap. XI, p. 373 ; — éd. de 1637, p. 181.
2. *De sensu*, 1620, lib. IV, cap. XI, p. 308.

ici, conformément aux principes fondamentaux du panpsychisme, à la fois l'essence matérielle et organique et le mode particulier de conscience qui appartient à tout être agissant. Pour l'auteur du *De sensu rerum*, la métamorphose est donc un fait courant et habituel, et il en est de même de la divination et de la prophétie.

Des illusions et des chimères engendrées dans le domaine de la magie par l'affirmation absolue du panpsychisme dont elles sont, avant la constitution de la critique scientifique et du mécanisme idéaliste, les plus extrêmes, mais les plus rigoureuses conséquences, notre philosophe du reste n'est pas préservé par ce bon sens naturel et par ce pressentiment incontestable de l'importance des actions purement mécaniques qui en avaient détourné, au moins partiellement, Giordano Bruno parfois, et surtout Télésio. Chez lui en effet l'influence de ce pressentiment qui par moments, nous l'avons vu, introduit quelque raison dans son occultisme, la résistance du bon sens et celle de l'esprit critique sont contrebalancées et la plupart du temps annulées par les influences opposées d'une imagination déréglée, d'une crédulité sans bornes, et surtout par la conviction d'une communion personnelle avec l'âme universelle, avec cette divinité intérieure aux choses qui lui a confié sa haute mission religieuse, en lui révélant le secret des destinées du monde créé. De là l'aspect singulier de sa philosophie du miracle, qui a pu tromper sur sa véritable signification un esprit aussi averti et aussi précis que M. Dejob [1]. Thaumaturge, prophète, astrologue et magicien, tels sont assurément les titres que Campanella revendique avec le plus d'insistance. Seulement il importe de bien comprendre la nature particulière des miracles et de la divination qu'il prétend

1. Dejob, *art. cit.*, p. 138 : Dès avant sa prison, il avait dû à la thaumaturgie sa popularité en Calabre. Qui dit déiste, dit homme qui croit d'une foi ombrageuse à l'immutabilité des lois de la nature, qui ne veut pas que, même dans les cas extrêmes, Dieu permette ou se permette de les enfreindre. Or jamais homme ne s'est attribué sur ces lois immuables une autorité plus extravagante que Campanella... — P. 139 : Même quand il ne réclamait pas pour lui le droit de déroger aux règles fixes, Campanella le réclamait perpétuellement pour les anges, les saints ou Dieu.

alors restaurer. La magie, qu'il destine à initier les peuples et les individus aux principes de la religion naturelle, admet sans doute dans le cercle de ses merveilles la plus grande partie des prophéties et des actions miraculeuses relatées dans les livres saints de toutes les confessions, et plus particulièrement dans ceux du christianisme ; toutefois, c'est à condition qu'elles soient explicables par le panpsychisme, et qu'elles s'intègrent plus ou moins directement à une philosophie de l'immanence. C'est ainsi que dans le *De sensu rerum* le surnaturel peut redevenir naturel, tout en conservant son caractère extraordinaire et surprenant. En gardant le contenu traditionnel des miracles, Campanella les replace dans le cours de la nature, en sorte que, contre l'assimilation de sa philosophie religieuse au déisme, on ne peut rien inférer de sa croyance persistante à des effets que la science moderne considérerait la plupart du temps comme des dérogations inadmissibles aux lois des phénomènes matériels ou spirituels, et qui représentent, dans les affirmations des diverses religions, la part indispensable de la foi révélée.

Nous sommes maintenant en mesure de nous faire une idée précise de la science telle que la comprend Campanella. Pénétrée d'un sentiment profond de l'immanence des lois du réel, mais fondée sur une intuition animiste de l'analogie des êtres de la nature, — tous doués de conscience, — entre eux et avec l'être humain, la conception de l'auteur du *De sensu rerum* est avant tout un effort, audacieux et en général vain, pour découvrir les secrets de cet art intérieur par lequel la vie, sous l'influence d'un principe interne de conservation et d'expansion, se maintient, se transmet et se développe à travers la variété infinie et l'inépuisable richesse de ses formes. C'est par là que suivant son promoteur la science réussira à conférer à l'homme un pouvoir illimité sur les choses. Toute technique pratique est une imitation des procédés employés par la nature vivante et sentante dans la construction des organismes. Les murs de nos maisons imitent les carapaces des tortues ; l'alambic est une reproduction de l'intestin ; les cuirasses ont pour modèle primitif l'armature d'écailles des poissons ; les rames des navires correspondent aux ailes et le gouvernail à la queue de l'oiseau ; la musique s'est inspirée de

ses chants, et il viendra un jour où l'on découvrira l'aviation grâce à une observation plus attentive de son vol. L'organisation intérieure des cités ressemble dans tous ses détails à celle de l'animal, plus particulièrement à celle du cerveau et du système nerveux[1]. Bref, si la nature est l'art divin intérieur aux choses, l'art humain, c'est la nature extériorisée [2].

Campanella a-t-il mis en pratique les préceptes de cette science aventureuse ? Il semble qu'il ait voulu s'y essayer dans tous les domaines. Il n'est pas seulement, comme nous l'avons vu, astrologue et physionomiste. Il s'enthousiasme pour les découvertes de la Renaissance, et dans son projet de cité idéale il n'est pas une seule technique scientifique qu'il ne compte utiliser en vue du bien-être et du confort matériel des Solariens. Dans les mémoires qu'il adresse aux princes, aux cardinaux et au Pape, il promet d'imaginer lui-même un artifice qui permette aux vaisseaux d'avancer sans voiles ni rames, de construire un véhicule mû par le vent et sans le secours d'animaux de trait, et en outre de découvrir pour les cavaliers un moyen de diriger leurs chevaux dans toutes les directions, en gardant les deux mains libres et sans faire usage de brides[3]. Il conçoit même des projets plus fantastiques, si l'on en croit Gaspard Schopp, qui en raille le caractère cocasse en les associant malicieusement à l'idée de son entreprise religieuse et politique. « C'est maintenant, dit-il, que Campanella pourrait faire sa barque aérienne, avec des rames de plumes de paon comme les chasse-mouches, suffisantes pour maintenir dans l'air un corps de poids proportionné à celui du paon, et y installer des hommes qui, munis de ces arquebuses à vent, iraient en Angleterre tuer le roi de ce pays et le roi de Danemark. Je crois que s'il en faisait la proposition à la Congrégation de la Propagation de la Foi, on le laisserait sortir, pourvu qu'il fournît d'abord une caution avec l'assu-

1. *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXVII, p. 97 ; — *Phil. rat.*, *Poetica*, liber unus, cap. IV, art. IV, p. 123.

2. *Monarchia di Spagna*, cap. V ; *De Monarchia Hispanica discursus*, Amstelodami, 1640, p. 34-37.

3. Mémorial adressé au Pape, à l'Empereur, et au roi d'Espagne (1609), publié par M. J. Kvačala, *Gen.*, p. 13.

rance de ne pas s'envoler au loin[1] ». — Telle est la partie caduque de la conception du savoir théorique et des techniques pratiques à laquelle l'hypothèse du panpsychisme a conduit Campanella. La science sérieuse, celle de Galilée, va-t-elle pouvoir prendre place dans le système à côté de la magie ? C'est ce qu'il importe maintenant d'examiner.

1. Lettre de G. Schopp à Giovanni Fabri du 23 avril 1627, Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 207, p. 152.

CHAPITRE IV

Le rôle assigné à la science de Galilée

I. — L'opposition de la physique qualitative à la physique de Galilée. La classification des sciences de Campanella Sa conception de l'espace et de la valeur des théories physico-mathématiques

A l'époque où Campanella écrit ses grands ouvrages de philosophie, les sciences de la nature, et notamment l'astronomie et la mécanique, n'en sont plus à chercher à tâtons leurs méthodes. Sous l'impulsion vigoureuse de Galilée et de Képler, elles s'engagent avec décision dans les voies déjà frayées au XIVe siècle par la « scolastique parisienne » de Jean Buridan et de Nicole Oresme[1], et à la fin du XVe siècle par Léonard de Vinci dont les manuscrits, écrits à dessein d'une manière sibylline, n'avaient enrichi au siècle suivant de leur précieux contenu que la pensée trop souvent fumeuse et inconsistante de Cardan. — L'observation, l'hypothèse et l'expérimentation, l'union des mathématiques et de l'induction, tels étaient les procédés dont l'application à l'étude des phénomènes naturels donnait déjà les plus féconds résultats. Pour employer l'expression très juste de M. Séailles dans son beau livre sur Léonard de Vinci, « la tradition archimédienne » était renouée. Elle n'avait du reste jamais été totalement interrompue, mais maintenant elle prenait une pleine conscience d'elle-même et de sa valeur, et il ne lui restait plus qu'à

1. Sur ce point, voir P. Duhem, *La tradition de Buridan et la science italienne au XVIe siècle*, *Bulletin italien*, t. IX, 1909, p. 338-360 ; — t. X, 1910, p. 24-47, 95-133 et 202-231 ; — t. XI, 1911, p. 1-32.

s'imposer aux métaphysiciens et à remporter dans leur esprit une victoire décisive sur la tradition contraire : celle de la physique péripatéticienne qui, soutenue par l'Eglise, régnait encore en souveraine dans les Universités. — Campanella a-t-il vraiment compris les nouveautés scientifiques fécondes qui de son temps s'élaboraient dans les travaux du génial savant florentin, l'ami en faveur de qui dès 1616 il écrivait une apologie ?

Nulle part Galilée n'a mieux expliqué la signification véritable de la méthode nouvelle par lui appliquée à l'étude des phénomènes naturels, que dans le passage suivant de sa lettre à Pierre Carcavi du 5 juin 1637 : « Si maintenant, dit-il, des propriétés, telles que nous les avons déduites, se vérifient dans la chute libre des corps de la nature, nous pouvons sans danger d'erreur affirmer que le mouvement concret de chute est identique à celui que nous avons défini et supposé. Si ce n'est pas le cas, alors nos preuves, qui ne prétendaient qu'à une validité relative à notre seule hypothèse, ne perdent pourtant pas leur force et leur valeur concluante, pas plus que ne fait tort aux propositions d'Archimède sur la spirale le fait qu'il ne se trouve dans la nature aucun corps auquel appartienne un mouvement en spirale [2] ».

Quelles sont en effet les démarches explicitement ou implicitement recommandées aux savants dans ce texte ? — Le physicien substituera au cas réel, au fait brut, tel qu'il se présente à l'observation immédiate, un cas idéal dont la loi puisse être établie plus aisément avec le secours des mathématiques ; il déduira des données hypothétiques ainsi fixées des conséquences particulières ; il cherchera dans la nature un fait privilégié ou imaginera un dispositif expérimental grâce auxquels le phénomène réel pourra être rapproché autant que possible des conditions du cas idéal, et vérifiera sur ce nouveau fait la loi supposée. En cas d'insuccès, il notera les

1. Gabriel Séailles, *Léonard de Vinci, l'Artiste et le Savant*, Perrin et Cie, Paris, 1906 ; — p. 382 à 385.

2. Lettre de Galilée à Carcavi du 5 juin 1637, Galileo Galilei, *Opere*, ediz. nazionale, lettre n° 3494, t. XVII, p. 88 à 93 ; — ediz. D'Alberi, t. VII, 156 sq. — Voir aussi (ediz. naz., t. VIII, et ediz. d'Alberi, t. XIII) les *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*.

modifications que des circonstances pertubatrices introduisent dans les valeurs observées, et construira pour les expliquer une seconde hypothèse. Enfin, après de nouvelles vérifications, il réunira dans une synthèse les deux constructions théoriques, dont chacune exprime une portion et un aspect de la réalité observées. Tels sont les procédés relevant à la fois de l'analyse et de la synthèse expérimentale, de l'analyse et de la synthèse mathématique, que Galilée met en œuvre dans tous ses travaux, et qui assurent notamment le succès de ses mémorables expériences sur la pesanteur et de son étude du pendule [1]. On ne serait certes pas surpris que son admirateur le plus ardent et le plus désintéressé de ses défenseurs : Campanella, ait songé à lui emprunter cette conception de la méthode expérimentale pour en faire une pièce maîtresse de sa théorie de la science.

Pourtant nous savons qu'il n'en a rien été. L'expérience, pour notre philosophe, reste toujours la patiente accumulation des faits particuliers en vue d'aboutir à des lois universelles : « *experimentorum multorum coacervatio ad universales regulas* ». Par exemple, quand nous avons appris que la rhubarbe purge la bile chez Pierre et chez Martin, nous disons que nous avons une expérience qui peu à peu pourra être généralisée, et qui s'étend dès maintenant à tous les cas présentant une similitude essentielle avec ceux de Pierre et de Martin [3]. Jamais l'idée de l'analyse des faits bruts, par une intervention active de l'expérimentateur ou par le choix de cas privilégiés, ne se présente à l'esprit de Campanella. Trouve-t-on en revanche dans ses écrits une notion très nette du rôle joué par l'analyse et la synthèse mathématique dans les sciences de la nature ? — A défaut de son immense savoir et de l'ardeur qu'il apportait à son entreprise de rénovation des sciences, la connaissance de l'astronomie de Copernic, défendue par Galilée, aurait suffi à diriger de ce côté ses réflexions. Mais quelles solutions de la question pouvait-il proposer, sinon celles de la physique qualitative, bien plus de la physique animiste ?

1. Cf. Th. H. Martin, *Galilée*, p. 359 à 363, Paris, Didier et C[ie], 1868.
2. *Met.. pars* I, p. 2, Prooemium.

La réussite complète et universelle de la méthode de Galilée était subordonnée à de multiples conditions. Tout d'abord le cas idéal devait être, par l'analyse, dégagé de toutes les circonstances contingentes et particulières de fait ou d'observation qui faisaient la complexité des données brutes du phénomène, de façon à devenir pour l'esprit aisément maniable, et à revêtir une forme simple et mathématique, qui permît d'en déterminer la loi avec plus de facilité et de rigueur que par la seule observation empirique. Ensuite il fallait que de cette loi il fût possible de déduire des propositions expérimentalement vérifiables, tout en se réservant bien entendu de mesurer les écarts entre les conséquences théoriques de la loi supposée et les constatations réelles de l'expérience. Bref il était nécessaire que le fait idéal pût être considéré en même temps comme une notion abstraite, transparente pour la raison et se prêtant à une définition rigoureuse, à la déduction et au calcul, et au même moment comme un élément véritable du fait brut, c'est-à-dire comme une réalité concrète. Un seul type de phénomène réalisait ces deux conditions : le mouvement dans l'étendue, et c'est pourquoi, avec un sens admirable des besoins de la science, Galilée, dans le *Saggiatore*, renonçait délibérément à la considération des qualités sensibles, relatives seulement, disait-il, à l'organisation de l'être sentant (*sicche rimosso l'animale sieno levate et annichilate tutte queste qualità*) [1], et tâchait de ne voir dans une substance corporelle que sa figure, sa grandeur, son mouvement, ses relations avec d'autres masses, d'autres figures ou d'autres mouvements, le lieu et le temps de son action, etc. [2].

Ainsi, pour adhérer sans réserve à la science de Galilée, Campanella, qui ne pouvait renoncer à son panpsychisme et à ses principes dynamistes, aurait dû tout au moins en limiter l'application au domaine de la réalité métaphysique, douter de l'efficacité de la magie, et préciser avec soin, comme le firent plus tard, sous l'influence de préoccupations assez diffé-

1. *Il Saggiatore*, Galileo Galilei, *Opere*, ediz. d'Alberi, t. IV, p. 333 sq. ; — t. VI, ediz. nazionale. — *Trad.* : « ...En sorte que, l'être vivant écarté, toutes ces qualités disparaissent et sont annihilées ».
2. *Ibidem*.

rentes, Berkeley[1] et Leibnitz[2], les frontières qui séparent la mécanique et la physique de la spéculation philosophique. — Telle ne fut pas tout à fait son attitude. Pourtant, son empirisme d'une part, avec lequel celui de l'évêque de Cloyne présente quelque ressemblance, d'autre part sa théorie des qualités occultes qui justement réapparaît, plus timide, et d'allure plus moderne, chez Berkeley, imposaient à Campanella une conception du rôle scientifique de la mécanique et de l'astronomie mathématique assez rapprochée de celle que l'on trouve dans le *De Motu* et dans la *Siris*[3]. — Pareillement, dans la mesure même où la théorie leibnitzienne de

1. Berkeley, *De motu*, édition Phraser, p. 501 à 527, et notamment la conclusion du traité, § 71-72. — P. 527 : Cuique scientiae provincia sua tribuatur, limites assignentur. — Berkeley (p. 526-527) distingue la physique, la mécanique et la métaphysique de la manière suivante : « In physicâ sensus et experientia quae ad effectus apparentes solummodo pertingunt, locum habent... in mechanicâ notiones abstractae mathematicorum admittuntur, ...in philosophiâ primâ, seu metaphysicâ, agitur de rebus incorporeis, ...de causis, veritate et existentiâ... ».

2. Leibnitz ; voir surtout : *Antibarbarus Physicus pro philosophiâ reali*, Gerhardt, *Philosophische Schriften*, t. VII, p. 339.

3. Voici l'indication de quelques textes du *De Motu* et de la *Siris* qui présentent quelques analogies avec les développements de Campanella : *De Motu*, § 39 (*éd. Phraser*, p. 515) : Berkeley y montre le caractère fictif, et relatif à la pratique scientifique, des notions de la mécanique et de la géométrie (cf. § 42, p. 515-516). — *La Siris*, traduction française, Amsterdam, 1745 : — Voir surtout le § 252, p. 214 où Berkeley démontre *la possibilité de la divination*, le § 153, où il est question du microcosme et du macrocosme, les § 43 et 152. « Il semble que les Formes, les amas ou principes de la vie végétative soient dans la lumière qui émane du soleil et qui fait dans le grand monde *la fonction des esprits animaux* dans le petit ; savoir de servir d'enveloppe immédiate, d'organe subtil, de véhicule à l'Agent » (§ 43). — « Si dans la Nature l'air est l'agent immédiat, ou l'instrument, le feu invisible est le premier mobile, le premier ressort naturel qui communique à l'air toute sa vertu. Ce puissant agent est toujours à portée... Etant lui-même dans une agitation continuelle, c'est lui qui anime et vivifie toute la masse visible. Egalement propre à produire et à détruire, il diversifie les scènes de la Nature, il entretient un cycle perpétuel de générations et de corruptions, toujours gros pour ainsi dire de formes qui par une vicissitude constante sortent de son sein et s'y replongent. Si preste dans ses mouvements, si subtil et si pénétrant de sa nature, il paraît n'être autre chose que l'AME VÉGÉTATIVE OU L'ESPRIT VITAL DE L'UNIVERS » (§ 152, page 124). —

l'espace, par sa connexion avec la doctrine des vérités éternelles, et par une certaine survivance du dogmatisme ontologique, diffère encore de celle de l'*Esthétique transcendantale*, sans jamais pourtant se confondre avec celle des Newtoniens, on peut dire que Campanella, s'efforçant de déterminer le genre de réalité qu'il faut attribuer à l'espace pour fonder les mathématiques et garantir au mécanisme une valeur relative, cherche dans la même direction que plus tard Leibnitz l'accord de ces deux sortes de vérité avec la philosophie dynamiste et animiste de la nature. Nous allons tenter de démontrer ces deux points.

Pour l'auteur de la *Métaphysique*, toutes les sciences ne se ramènent pas à la magie. Celle-ci, qui se subdivise en magie naturelle, diabolique et angélique, est une discipline à part, qui relève moins de la connaissance ou de la volonté que du pouvoir, son but étant de nous conférer une action à exercer sur les êtres. A côté d'elle, il faut placer deux autres groupes de sciences : celles qui relèvent de l'intelligence et qui sont la théologie et la philosophie naturelle, et celles qui relèvent de la volonté ou amour, et qui sont les sciences rattachées à la philosophie morale, c'est-à-dire l'éthique, la politique, et l'économique, avec des disciplines accessoires comme la rhétorique et la poétique [1]. Dans leur ensemble, les connaissances se répartissent en deux catégories bien distinctes : la Théologie et la Micrologie. La Micrologie se subdivise en deux grands rameaux : la philosophie naturelle et la philosophie morale. La préface indispensable à ces deux études, c'est la métaphysique. La philosophie naturelle ou physique lui emprunte ses principes aussi bien que la philosophie morale, et à son tour elle se subordonne la médecine, l'astronomie, l'astrologie, la cosmographie, la géographie. Où se trouve maintenant dans cette classification [2] la place des mathématiques ?

Du tableau des sciences proprement dites, les mathématiques suivant Campanella doivent être exclues. Pour lui en

1. Ces trois groupes de sciences correspondent aux trois « Primalités » de l'Etre : Puissance, Intelligence, Volonté ou Amour.

2. Cette classification est exposée dans le livre V de la *Métaphysique* « qui est de scientiarum ideatione et distinctione » (*Met.*, pars I, p. 343 sq.).

effet, elles sont, comme la logique, des sciences purement *instrumentales*, qui portent sur les moyens du savoir et non pas au sens propre sur ses objets. Seulement, alors que la logique est la science instrumentale liée à la Métaphysique, parce qu'elle détermine dans toute leur généralité les règles des opérations de la connaissance, c'est seulement vis-à-vis de la philosophie naturelle ou Physique que les mathématiques jouent un rôle semblable d'auxiliaire et d'instrument. Quelle est la raison de cette subordination [1] ?

Pour Campanella, toute connaissance provenant de l'expérience, c'est l'histoire qui est le principe de toute science [2]. La théologie, c'est l'histoire divine ; la physique, c'est l'histoire naturelle. Dieu se révèle à l'homme par les prophéties et les miracles comme par la production des phénomènes. Il a inscrit la vérité sur toutes choses dans deux grands livres : l'Ecriture-Sainte et le Monde. La théologie interprète le premier, et la physique déchiffre les caractères du second. — Or, de l'histoire, les mathématiques sont précisément aussi éloignées qu'il est possible de l'être. Sans doute l'expérience est leur origine, s'il est vrai, comme l'avait déjà soutenu Télésio, que les principes de toutes les sciences et même les axiomes de la géométrie sont empruntés directement à l'observation sensible et à la constatation de la similitude des objets, et que c'est l'opération concrète de la superposition qui enseigne au mathématicien que le tout est plus grand que la partie, et que deux objets égaux à un même troisième sont égaux entre eux [3]. Seulement, la condition de formation des concepts mathématiques, c'est le pouvoir possédé par l'esprit d'extraire indéfiniment des ressemblances déjà perçues d'autres ressemblances encore plus générales, en sorte qu'au terme de ces appauvrissements successifs, il ne reste plus rien du réel concret et vivant, sinon des résidus abstraits, des signes. La démonstration mathématique procède par signes, et ses

1. *Met.* lib. V, cap. I, art. V, pars I, p. 343 ; — lib. V, cap. II, art. II, pars I, p. 350 ; — lib. V, cap. II, art. II, pars I, p. 347 : Quapropter sicuti Logica est instrumentum Metaphysici, scienter loquentis in omni scientia, ita Mathematica est ejusdem instrumentum mensurantis res physicas et numerantis.

2. *Met.*, lib. V, cap. II, art. II, pars I, p. 346.

3. Télésio, *De rerum natura*, 1586, p. 316, 317, 318.

conclusions sont pour cette raison bien inférieures à celles de la physique, qui sont tirées de l'examen des causes propres des choses, ou de leurs similitudes essentielles, et non pas de simples signes. Démontrer l'égalité de deux lignes en traçant un cercle qui les contient toutes les deux comme des rayons, c'est démontrer cette vérité par ses signes, et non par sa cause, qui assurément n'est pas l'existence du cercle, puisqu'elle-même elle subsiste une fois le cercle effacé [1]. — Ainsi aucun objet réel, historiquement connu, ne correspond aux mathématiques [2]. Elles sont la connaissance des combinaisons de signes par lesquelles l'esprit humain tente d'appréhender les choses sous un seul aspect : celui du nombre et de la mesure.

Une fois leurs notions fondamentales constituées à l'aide de l'expérience, les mathématiciens les développent par des constructions hypothétiques que leur imagination édifie sans se soucier, provisoirement du moins, de la conformité au réel. On ne trouve nulle part de point sans parties, de ligne sans largeur, de surface sans épaisseur, de corps sans matière. Les principes des mathématiques sont toujours arbitrairement posés. Dès lors, si on leur accordait une valeur physique quelconque, on tomberait dans d'insolubles contradictions, on ruinerait même l'objet de la philosophie naturelle. Comment par exemple répondre à l'argumentation de Zénon d'Elée si on adopte l'hypothèse de la division à l'infini du continu ? Comme il ne serait plus possible de parcourir un continu donné, composé d'un nombre infini de parties, la réalité du mouvement s'évanouirait. De plus, on devrait admettre l'égalité de grandeur d'un grain de millet, d'un éléphant, et du monde entier, car ce qui a des parties en nombre infini est infini, et un infini ne peut être ni plus petit ni plus grand qu'un autre infini. Pareillement, si la ligne est constituée par des points ou par d'autres lignes en nombre infini, et que toute partie de ligne contienne d'autres parties en nombre infini, la

1. *Phil. rat. Logica*, p. 478 ; — Met., lib. V, cap. II, art. III, pars I, p. 348. — C'est l'exemple même de Télésio, *De rerum natura*, lib. VIII, p. 318.

2. *Met.*, pars I, p. 347, lib. V, cap. II, art. II : Sed tamen ex his rursus palam est Mathematicam non esse scientiam, sicuti neque Logicam, cum careant subjecto et aliis deserviant.

partie devient égale au tout. Les mêmes raisonnements vaudront pour les surfaces et les lignes, les corps et les surfaces, le temps et les instants, le mouvement et les « moments »[1]. Pour échapper à ces conséquences absurdes, il est de toute nécessité de maintenir, au moins en physique, la divisibilité finie du continu : le volume est composé de surfaces, la ligne de points en nombre fini, le temps d'instants en nombre également fini, etc.[2]. Ainsi une distinction radicale s'établit entre la vérité physique, identique à la réalité même, et la fiction mathématique, œuvre de l'imagination[3].

Mais alors en quoi consiste la vérité relative de cette fiction ? Elle est inébranlable assurément, et même plus certaine que la vérité physique[4], mais c'est à condition qu'elle se cantonne dans son domaine qui est celui du nombre et de la mesure, et qu'elle ne conduise pas l'esprit humain à réaliser dans les objets les abstractions qu'il imagine. Tout ce que dit le géomètre de la génération du point, de la ligne, de la surface, du volume, il ne le dit pas parce que les choses se passent réellement ainsi, mais parce que ces hypothèses sont nécessaires pour connaître les grandeurs[5] : ce sont des fictions utiles pour retenir les notions dans la mémoire et pour établir entre elles une connexion[6]. Ainsi nous admettons

1. Discussion des arguments de Zénon d'Elée : *Met.*, pars I, p. 264, lib. II, cap. VIII, art. III. — Cf. *Met.*, pars I, p. 24 et 25, *Dubitatio duodecima*, lib. I, cap. I, art. XII, et « *Risposta del Campanella a un quesito circa la grandezza nel punto* » (Amabile, *Cast.*, t. II, partie documentaire).

2. *Met.*, pars I, p. 81, *Responsio ad duodecimam dubitationem*, *Defensio mathematicorum* : Non enim natura est omne quantum divisibile in infinitum, sed stat divisio in atomis, et componi lineas ex punctis, et motum ex momentis, et tempus ex nunc palam est.

3. *Ibidem* : Non tamen ex numeris, ex lineis, et superficiebus et angulis oportet corpora componere Physica, sed mathematicas res quae in spatio considerantur idealiter.

4. *Met.*, lib. V, cap. II, art. II, pars I, p. 348 : Est ideo minus obnoxia incertitudini, quoniam non totum Ens considerat, sed tantum mensuram quantitatis.

5. *Met.*, pars I, p. 80, *Defensio mathematicorum* : Non quia ista sic fieri dicit, sed quia ad cognoscendas magnitudines utilia sunt.

6. *Ibidem* : Nihil differt utrum sic vel aliter fiant dum sic sint, *sed ut memoria teneantur, et connexio ipsarum [magnitudinum] inter se exemplariter habeatur, ita finguntur.*

l'infini mathématique non comme une réalité naturelle, mais comme un postulat nécessaire de nos mesures [1].

La science ou l'art mathématique ne traite donc pas des choses en tant qu'elles sont, mais en tant qu'elles peuvent être connues [2]. Est-ce à dire que la nécessité d'expliquer les mathématiques conduise Campanella à admettre, à côté ou au-dessous du plan de connaissance où se réalise l'adéquation de la chose et de l'intellect (*adaequatio rei et intellectus*), un autre ordre de vérités, celles-ci purement idéales et relatives à notre mode de connaître ? — Est-ce que cette imagination indépendante des sens, à laquelle il se plaît à assigner le rôle fécond de l'invention scientifique et de la création des hypothèses et qui, précisément, opère pour sa commodité propre la division du continu [3], représenterait déjà dans son système ce pouvoir synthétique de création placé à la source de la connaissance par l'idéalisme moderne ?

Ces deux affirmations seraient bien téméraires. La vérité, pour Campanella, c'est l'être même de la chose [4] : connaître, c'est être la chose connue, et la réciproque est vraie : être une chose, c'est en même temps la connaître. Les mathématiques saisissent une certaine portion, un certain aspect de la réalité, et c'est ce qui explique la réussite de leurs hypothèses dans les opérations de mesure des corps physiques [5]. Elles connaissent les choses non seulement en tant qu'elles peuvent être connues, mais aussi en tant qu'elles sont « sinon du point de vue des choses distinguées, du moins du point de vue de la distinction de ces choses [6] ». — De plus la conformité de leurs notions à cette fraction ou à cet aspect du réel

1. *Met.*, *loc. cit.*, p. 81 : Accipimus enim infinitum secundum nos, non secundum naturam, ut metiamur.

2. *Op. cit.*, *loc. cit.*, p. 80 : Ergo recte diximus hanc scientiam seu artem non res prout sunt sed prout cognosci possunt, tractare, et tamen prout sunt quantum ad distinctionem, sed non quantum ad res distinctas.

3. *Met.*, pars I, p. 344, lib. V, cap. I, art. III ; — *Prodr.*, *Comp.* p. 31 : Sensus dividere non potest [continuum] nec bona ratio, sed bene illa quae adhaeret imaginationi.

4. *De sensu*, 1637, p. 51 : Veritas enim est ipsa rei Entitas.

5. *Met.*, pars I, p. 347.

6. *Met.*, pars I, p. 80 : *Defensio mathematicorum.*

est doublement garantie: par l'existence d'idées qui leur correspondent dans l'entendement divin [1], et par la réalité non moins certaine de l'espace [2], qui est la première de toutes les substances, et, — après Dieu et le monde des Intelligences, — le premier de tous les êtres.

Campanella ne s'arrête donc pas à la position idéaliste qu'il semblait avoir prise. A toute connaissance doit correspondre un objet externe. A la plus rigoureuse de toutes les connaissances, à celle qui conduit l'imagination humaine jusqu'à la notion d'infini, qui lui permet d'embrasser dans sa contemplation toute l'immensité du ciel, de mesurer les distances des astres et de fixer les dates certaines de leurs apparitions et de leurs disparitions, qui donne enfin à l'homme l'impression d'être lui-même l'artisan de l'univers [3]. il faut un objet digne d'elle, et dont le degré de réalité ontologique soit proportionné au degré de noblesse et de beauté des spéculations qu'elle enfante. Par sa théorie de l'espace, non pas encore dans le *Prodromus*, ni même dans la *Realis philosophia*, mais dans la *Métaphysique*, toute pénétrée parfois d'esprit intellectualiste et néo-platonicien, Campanella abandonne ou dépasse, sans pourtant les désavouer, les prémisses empiristes d'où il était parti, sur la piste de Télésio.

La difficulté était grande, pour l'auteur du « *De rerum natura* », d'expliquer l'espace abstrait après avoir renoncé à la théorie aristotélicienne du lieu. Il avait dû lui conférer une existence d'un genre spécial, impossible, tout comme celle de la matière, à percevoir par les sens. Antérieur à la masse corporelle qui le remplit, dénué d'activité, indifférent aux corps qu'il reçoit et qu'il pénètre partout en longueur, largeur, et profondeur, l'espace de Télésio est un réceptable incorporel qui, par son uniformité et son homogénéité, échappe

1. *Met.*, pars I, p. 347, lib. V, cap. II, art. II.

2. *Met.*, *loc. cit.*, p. 348 : Nom quidem caret Mathematica causis, sed ignorat, *nam materia eorum est spatium incorporeum*, causa agens intellectus Dei, ubi et ideae. — *Met.*, pars I, p. 81 : *Defensio mathematicorum :* Et hoc [spatium] est fundamentum certius, vulgaribus Mathematicis ignotum.

3. *Met.*, pars I, p. 80 et 81 : *Defensio mathematicorum*.

à l'action du devenir[1]. Dans le *Prodromus philosophiae instaurandae* (*Compendium*), Campanella reprend la même doctrine[2]. Dans le *De sensu rerum*, où l'existence se détermine par la possession de la faculté de sentir, il attribue à l'espace une conscience identique à celle de la matière[3]. L'espace va-t-il donc devenir un être individuel ? — Ici il semble que Campanella subisse l'influence de la conception que non sans profondeur soutenait Patrizzi, inspiré d'idées néoplatoniciennes. Ce philosophe remarquait que l'espace ne saurait être compris dans les catégories : il ne peut en effet être l'attribut d'aucun sujet, et il ne fonde aucune « prédication », n'étant ni un genre ni une espèce, ni un individu. D'autre part il n'est pas un corps, mais tous les corps sont en lui. C'est un corps incorporel, et un incorporel corporel[4]. Dans la *Philosophia rationalis*, Campanella classe bien l'espace parmi les « prédicaments », mais il en fait un prédicament substantiel ; la matière n'est que la seconde substance, l'espace est la première ; il est même la substance au sens le plus rigoureux du terme, le sens étymologique : « *substat, maxime substat* ». En outre n'étant ni un genre, ni une espèce, il ne peut entrer dans une proposition à titre de prédicat ; seulement, étant une substance, il y entre à titre de sujet[5]. Toutefois il n'est pas un individu ; il est la « base intérieure » des choses, avec lesquelles il entretient des rapports psychi-

1. Telesio, *De rerum natura*, 1586, lib. I, cap. XXVIII, p. 40 sq., et lib. I, cap. XXV et XXVI, p. 36 à 39. — Cf. Fiorentino, *Telesio*, t. I, p. 230 sq.

2. *Prodr. Comp.*, p. 29 et 30. — Cf. *Real. Phil. epilog.*, *Physica*, cap. I, art. I, p. 4.

3. *De sensu*, 1637, p. 25.

4. Patrizzi, *Pancosmia*, *De spatia physico*, p. 65 sq. : Neque [spatium] est genus, neque enim de speciebus, neque de singularibus praedicatur... Et si quantitas est, non est illa categoriarum, sed ante eam ejusque fons et origo. — Cité par E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, édition citée, t. I, p. 261, 262, et notes.

5. *Philosophia rationalis*, *Logica*, p. 72 ; — p. 164 : Campanella y distingue le lieu de l'espace : « ...spatio universali corporearum existentiarum intranea basi, quae una est de se non sicut unum individuum nec sicut una species, nec sicut unum genus, exstans eminenter isthaec ». —

ques d'attraction : les êtres aspirent à se situer en lui, à s'y développer, et à s'y multiplier en le remplissant.

Tout le néo-platonisme mystique latent dans cette doctrine est amplement développé dans la *Métaphysique*. Dans ce livre, l'espace est présenté par Campanella comme immédiatement postérieur en dignité au monde des Intelligences (*Mundus mentalis*). Dans la hiérarchie des cinq mondes qui s'enveloppent et se pénètrent mutuellement : le monde archétype ou Dieu, le monde mental, le monde mathématique, le monde matériel, et le monde des corps distincts, il occupe, sous le nom de monde mathématique (*Mundus mathematicus, seu spatium*), une place intermédiaire entre l'esprit et la matière. Les âmes qui occupent le monde de degré supérieur l'embrassent, le pénètrent, et le divisent, mais lui-même embrasse, pénètre et divise le monde matériel. Ainsi pénétré par l'intelligence, grâce à l'action d'une imagination purement spirituelle, l'espace touche à la réalité divine [1]. Dieu n'est pas en lui, mais il est en Dieu. D'autre part, pénétrant la matière, il est plus intérieur aux corps que les corps ne le sont à eux-mêmes ; par cet attribut, il se rapproche de la divinité, plus intérieure à nous que nous-mêmes, et il est pour le monde matériel ce que celle-ci est pour le monde des esprits [2]. C'est ainsi que sa réalité substantielle fournit aux créations en apparence entièrement fictives des mathématiciens un fondement certain, inconnu du commun des savants [3].

Est-ce à dire que les hypothèses mathématiques des astronomes et des physiciens soient des représentations adéquates de la réalité ? Il s'en faut. L'espace n'est pas tout le réel. Il est le réel avant l'apparition de la matière et des forces actives, et par suite son existence, si elle légitime la formation de théories construites du seul point de vue de la mesure et de la quantité, ne saurait néanmoins justifier une confusion entre le premier et le dernier degré de l'existence physique.

1. *Met.*, pars II, p. 143-144, lib. VII, cap. V, art. V ; — pars II, p. 155 et 156, lib. VIII, cap. II, art. I et II ; — pars II, p. 248, lib. X, cap. I, art. XI.

2. *Met.*, pars II, p. 243, lib. X, cap. I, art. III.

3. *Met.*, pars I, p. 81 : *Defensio mathematicorum.*

L'atomisme de Démocrite, le mécanisme, représentent des philosophies incomplètes qui s'arrêtent avant d'avoir épuisé toute la richesse du réel. — Les astronomes qui se contentent de représentations géométriques commettent la même erreur. « Ptolémée et les Egyptiens placent la terre immobile au centre du monde, le soleil dans la quatrième sphère, et ils admettent neuf sphères seulement, dont la première entraîne les autres du levant au couchant... Copernic, lui, est d'avis que la terre se meut dans la quatrième sphère, que le soleil est immobile au centre, et que la sphère étoilée est également immobile ; il donne aux planètes un mouvement unique du couchant au levant, mais comme, outre ce mouvement, la terre en a un autre du couchant au levant, accompli en 24 heures, toutes les étoiles semblent se porter du levant au couchant dans le même temps. Copernic ajoute à cela des mouvements de libration ; il imagine des excentriques et des épicycles [1] ».

Entre ces deux hypothèses, laquelle choisir ? Celle qui permettra les prédictions les plus exactes. « L'astronomie pose autant de sphères qu'elle aperçoit de variétés de mouvements, et pourtant elle ne dit pas que les choses existent réellement ainsi, mais c'est ainsi qu'elle peut mener à bonne fin le calcul du mouvement céleste. De même elle suppose des excentriques, des épicycles, le mouvement de la terre, les librations, non pour les admettre à titre d'existences réelles, mais pour mesurer la variété des apparences [2]. En effet, que l'on compte avec des petits cailloux ou avec des fèves, cela revient au même, sinon pour les choses nombrées, du moins pour le nombre [3] ». — Ainsi, partis de principes différents, les astronomes font des calculs différents, mais tous annoncent quelque chose de vrai, et la foi en leur science vient de ce qu'ils savent, d'après leurs hypothèses, prédire les phénomènes célestes [4]. Eux-mêmes se résignent volontiers à ignorer le mode réel d'action des astres,

1. *Met.*, pars I, p. 25, lib. I, cap. I, art. XII, *Dubitatio duodecima.*

2. Cf. Berkeley, *Siris*, traduction citée : § 228, p. 189 et 190 : « Ceux qui par le moyen d'épicycles expliquaient le mouvement des planètes et leurs diverses apparences ne sont point censés avoir découvert quelque principe réel dans la nature ».

3. *Met.*, pars I, p. 81, *Defensio mathematicorum.*

4. *Ibidem.*

s'ils réussissent à nombrer les temps de leurs mouvements [1], et du reste ils ne pourraient, du succès de cette entreprise, conclure sans pétition de principe à la réalité physique absolue de leurs théories [2].

La philosophie de Campanella aboutit ici à une doctrine pragmatiste de l'hypothèse [3] qui vient se juxtaposer à sa doctrine ontologique du monde mathématique. Dans son système, auquel manque un principe équivalent au principe de moindre action, ou à cette finalité intellectuelle impliquée dans l'idée leibnitzienne des « compossibles », l'accord de l'expérience et de la raison, de la physique et des mathématiques, ne peut se réaliser sur le seul terrain de l'intellectualisme. Pourtant, si grand que soit le désaccord, il n'empêcherait pas la doctrine de fonder suffisamment la légitimité des hypothèses physico-mathématiques, si le système, dans son ensemble, ne laissait pas subsister la possibilité de la physique qualitative et de la philosophie occulte à côté ou plutôt au-dessus de la science proprement positive. En fait Campanella attribue à celle-ci une place fort honorable dans le savoir humain, et même les événements de sa vie l'ont conduit à rompre autant de lances en faveur de la science de Galilée qu'en faveur de la sienne propre. Mais dans sa philosophie la conciliation entre le dynamisme métaphysique et le mécanisme scientifique ne pouvait se faire qu'au détriment du mécanisme et à l'avantage de la magie. La tâche d'accorder ces deux disciplines, sans rien sacrifier de leurs droits respectifs, allait être à la fin du siècle l'œuvre de l'idéalisme leibnitzien.

Peut-on maintenant reprocher à notre philosophe de n'avoir pas atteint d'un bond cette position avancée de la spécula-

1. *Ibidem* : Videntes enim haec prout sunt sciri non posse, sed prout moventur ; et modus, quo moventur, sit ignotus, numerant tempus motus, etc.

2. *Met.*, pars I, p. 347, lib. V, cap. II, art. II : « Unde Mathematici ignorantes ordinem coeli et modum motionum sideralium, fingunt epicyclos, motum terrae, et hujusmodi non causas pro causis, *petendo simul principium*, quibus possint mensurare apparentias, non autem res docere sicuti est ». — Cf. Berkeley, *Siris*, traduction citée, § 228, p. 189 et 190.

3. C'est aussi, semble-t-il, le caractère de la théorie de Berkeley dans le *De Motu* et dans la *Siris*.

tion ? Il lui eût fallu d'abord brûler l'étape nécessaire du mécanisme cartésien, ou encore de la théorie newtonienne de l'espace, à peine préparée et comme ébauchée dans sa métaphysique. A vrai dire l'exemple de Campanella, et l'exemple opposé de Descartes, fournissent une preuve éclatante de la nécessité qui contraint l'esprit humain à traverser la phase de l'affirmation absolue et métaphysique avant de comprendre l'identité de la science et de l'attitude critique. Toute la précision d'esprit de Galilée, toute l'ardeur de la foi expérimentale de Télésio et de Campanella, étaient insuffisantes pour assurer le triomphe immédiat et universel des méthodes positives. Le premier ne réfutait pas l'animisme et le panpsychisme ; les deux autres l'admettaient concurremment avec l'expérience. Pour ouvrir définitivement, avant la vaste synthèse tentée par Leibnitz, l'ère de la science et de l'esprit moderne, il fallait, au sein même de la métaphysique, l'énergique et intransigeante affirmation cartésienne de l'identité de la matière et de l'étendue.

II. — L'attitude de Campanella vis-a-vis de la nouvelle astronomie

Mieux encore que sa doctrine de l'espace, des mathématiques, et de la valeur des théories physiques, l'attitude de Campanella dans le débat entre adversaires et partisans du système de Copernic va nous instruire du véritable esprit qui anime sa conception du savoir et des méthodes scientifiques.

Dans la préface de la *Realis philosophia epilogistica*, parue en 1623, Tobias Adami, qui avait vu Campanella à Naples en 1613, rapporte qu'à cette date il a observé chez son ami une hésitation persistante à admettre la nouvelle cosmologie. Mais après s'être entretenu à Florence avec Galilée, qui lui a montré les phénomènes récemment découverts, il a attiré l'attention du philosophe sur le caractère arbitraire que présente, même pour les sens, corrigés par la raison, ce mouvement tyrannique par lequel, suivant le système de Ptolémée, la sphère céleste entraînerait les autres sphères. Le prisonnier lui a répondu en se lamentant sur la misère de sa situation,

qui l'empêchait de prendre part aux observations de ses deux amis. Puis il a déclaré que, malgré les difficultés depuis longtemps entrevues, il ne pouvait encore se décider pour l'une ou pour l'autre des deux hypothèses en présence. Toutefois, s'il fallait admettre le mouvement de la terre, ses principes physiques propres n'en subsisteraient pas moins, le soleil restant toujours le père, et la terre la mère des êtres terrestres. Enfin, d'après Adami, il est vraisemblable que par la suite Campanella s'est converti à la doctrine de Copernic, puisque dans son *Apologia pro Galilaeo*, écrite en 1616, il s'est efforcé surtout de montrer que l'affirmation du mouvement terrestre n'était pas contraire aux Saintes-Ecritures. Sans doute dans les *Physiologica* rien n'a été changé du chapitre consacré à cette question, mais le sujet sera abondamment traité dans la *Métaphysique* [1].

Adami ne se trompait pas en admettant que les découvertes de Galilée avaient mis fin aux hésitations de Campanella, et l'avaient déterminé à se rallier définitivement au système de Copernic. Maint passage de l'*Apologia pro Galilaeo* témoigne de cette préférence [2] ; en outre tous les contemporains sont unanimes à classer l'auteur de l'ouvrage parmi les partisans du mouvement de la terre ; son disciple Pietro Jacopo Failla va jusqu'à dire qu'il a écrit cet opuscule pour démontrer qu'interdire l'enseignement de l'astronomie de Copernic, c'est prohiber le christianisme même [3]. Plus tard du reste, Campanella accueille avec enthousiasme l'apparition du *Dialogue sur les deux plus grands systèmes du monde ;* il est alors à Rome où il enseigne à ses élèves la théorie de Galilée, mais craignant que « quelque savantasse » ne vienne « troubler le cours de cette doctrine », il soutient contre tout le monde que le nouveau livre est conforme au décret de 1616 contre

1. *Realis Philosophiae epilogisticae partes quatuor*, Francofurti, Impensis Godefridi Tampachii, 1623, *Praefatio*, p. 18. — Abréviation : *Real. Phil.*

2. *Apologia pro Galilaeo, mathematico florentino*, Francofurti, Typis Erasmi Kempfferi, 1622 ; — p. 11, 18. — Abréviation : *Apologia*.

3. Lettre de Pietro Jacopo Failla à Galilée du 6 septembre 1616, *Le Opere di Galileo Galilei*, ediz. naz., vol. XII, p. 277 ; — Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 187.

le mouvement de la terre ; seulement ses disciples « savent le mystère »[1]. — Enfin lorsque, venant d'apprendre les poursuites intentées contre le savant florentin, il assume ouvertement, au mépris de sa sécurité personnelle, le rôle de défenseur, qui pourrait douter qu'il ne soit lui aussi un partisan de la nouvelle astronomie ? C'est en tout cas l'avis des théologiens du Saint-Office, qui refusent de l'admettre comme avocat au sein de la Congrégation spéciale chargée d'examiner le livre de Galilée, et motivent leur refus par le fait que le philosophe, coupable d'avoir enseigné les opinions de Copernic, est lui aussi un accusé[2].

La question qui se pose maintenant n'est donc plus de savoir si Campanella a adopté la nouvelle astronomie, mais de se rendre compte de la manière dont, en l'adoptant, il l'a comprise et interprétée. — Or, soit qu'ils admettent, pour expliquer les phénomènes célestes, les sphères homocentriques d'Al-Bitrogi et des Averroïstes, soit qu'ils leur préfèrent les excentriques et les épicycles des Ptoléméens, ou l'hypothèse de Copernic, les astronomes et les philosophes du XVI[e] siècle se rattachent à deux traditions bien différentes : les uns attribuent une réalité physique véritable aux êtres fictifs : sphères et mouvements imaginés pour enchaîner les apparences sensibles et pour les prévoir à l'aide de la mesure et du calcul ; les autres au contraire, laissant au physicien le soin de construire des théories conformes à la nature des choses, et parfois doutant sérieusement que cela soit possible dans une autre science que celle des êtres sublunaires, refusent de reconnaître aux constructions mathématiques de l'astronome les caractères de la vérité absolue, et tout en leur accordant une confiance proportionnée à leur simplicité, et conditionnée par l'ajustement exact et précis de leurs conséquences aux constatations empiriques, ils ne les considèrent que comme des instru-

1. Lettre de Campanella à Galilée du 5 août 1632 (*Le Opere di Galileo Galilei*, ediz. naz., t. XIV, p. 366-367, et Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 237, p. 164-165 : « Io difendo contra tutti come questo libro è in favor del decreto contra motum telluris, etc., perchè qualche litteratello non perturbasse il corso di questa dottrina : ma i miei discepoli sanno il misterio ».

2. Voir ci-après : Cinquième Partie, Chapitre premier, 2.

ments plus ou moins commodes de recherche et de prévision scientifique. M. Duhem a montré que la première tradition, qu'il fait remonter jusqu'à Adraste d'Aphrodisie et Théon de Smyrne, et même jusqu'à Deucylide, platonicien du temps d'Auguste, a été au moyen-âge d'abord celle des astronomes arabes qui, à l'exception de Maïmonide, se sont tous rangés à l'opinion d'Averroës ou à celle d'Al-Bitrogi, ensuite celle de plusieurs philosophes scolastiques comme le frère franciscain Bernard de Verdun, et Roger Bacon dans l'*Opus minus*. A l'époque de la Renaissance elle a été suivie par les Averroïstes italiens comme Fracastoro et Achillini, par les Ptoléméens du même pays comme Capuano. Enfin, et c'est là le fait le plus intéressant, elle a rallié les plus illustres partisans du mouvement de la terre : Copernic, Giordano Bruno, Képler, Galilée. — La seconde tradition, dont l'origine, suivant le même auteur, remonte jusqu'au stoïcien Posidonius, et à laquelle se rattachent dans l'antiquité Ptolémée, Proclus, Simplicius, au moyen-âge Maïmonide et l'école parisienne du XIVe siècle, représentée par Jean Buridan et Nicole Oresme, est suivie au XVIe siècle par Lefèvre d'Etaples, par Osiander, l'auteur de la préface du *De Revolutionibus orbium cœlestium*, et par des Ptoléméens soit allemands comme Schreckenfuchs, soit italiens comme Césalpin et Alessandro Piccolomini [1]. A laquelle de ces deux traditions Campanella, partisan du nouveau système du monde, accorde-t-il la préférence ?

Il est manifeste que c'est à la seconde. Pour lui en effet, nous l'avons vu, les constructions du mathématicien et de l'astronome n'atteignent qu'une vérité purement idéale et relative à leur utilité dans la pratique scientifique : elles sont indispensables pour retenir plus aisément dans la mémoire l'ensemble des faits observés, pour établir entre les phénomènes des connexions qui en facilitent la prévision, enfin pour satisfaire aux exigences de l'imagination, qui a besoin de modèles mécaniques pour se les représenter plus commodément. Sa thèse est donc celle d'Osiander, mais développée, approfondie, généralisée, et

1. Nous reproduisons ici les idées exposées par P. Duhem dans son livre : Σώζειν τὰ φαινόμενα, *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Hermann et fils, Paris, 1908 ; — voir pages 53 et 79.

très proche dans sa précision de celle d'un savant moderne tel qu'Ernest Mach. Faut-il en conclure qu'à la date où il se décide à adopter l'astronomie nouvelle, il n'y voit qu'une représentation des mouvements célestes plus commode que la conception de Ptolémée, et persiste à la croire dépourvue de toute réalité physique ?

Telle a été sans doute la première attitude du philosophe vis-à-vis de l'hypothèse de Copernic, lorsqu'il écrivait la *Città del Sole* (1602), les *Quaestiones physiologicae* (1609-1610), et les *Metaphysica*, achevés en 1611 [1]. C'est ce qui explique que dans ces ouvrages il ait combattu la théorie du mouvement de la terre, opposé une doctrine astronomique personnelle à celles de Ptolémée et de Copernic [2], et se soit refusé à reconnaître entre ces deux hypothèses, envisagées du point de vue de leur vérité physique, d'autre différence que celle qui sépare un calcul effectué avec des petits cailloux d'un compte pour lequel on s'est servi de fèves [3]. Seulement il est manifeste que ces textes expriment une opinion ancienne du philosophe, qu'une réflexion plus approfondie sur les découvertes de Galilée allait bientôt ébranler, et dont il commence à se détacher en 1611, dans la lettre latine adressée à ce savant, et en 1613, lors de son entrevue avec Adami. Dans la lettre en effet, Campanella, bien qu'il déclare avoir relevé des inconséquences dans la nouvelle cosmologie, qui selon lui est constituée par la synthèse d'idées inconciliables, empruntées les unes à l'enseignement des py-

1. Dans sa lettre à Galilée du 13 janvier 1611 (Galileo Galilei, *Opere*, ediz. naz., t. XI, p. 22), Campanella déclare regretter de n'avoir pas lu le *Nuncius Sidereus* avant d'avoir achevé la rédaction de sa métaphysique : « Displicet mihi libellum tuum non vidisse, antequam Metaphysicos absolverem ». C'est la lecture de ce livre de Galilée, et c'est la connaissance de sa découverte des taches du soleil et des satellites de Jupiter et de Saturne, qui ont déterminé la conversion de Campanella au système astronomique de Copernic.

2. Sur cette doctrine, voir ci-après, même chapitre.

3. *Met.*, pars I, p. 81, *Defensio mathematicorum ;* — *Civ. Solis*, éd. de 1623, p. 438 ; éd. de 1637, p. 164 : Laudant [Solarii] Ptolomaeum, admirantur Copernicum... sed dicunt alterum numeros motuum notare calculis, alterum fabis ; neminem vero ipsis rebus numeratis mensisque ; ac satisfacere mundo *in moneta significatoria, et non reali.* — Cf. : *Città del Sole*, *cod. Vat.*, Kvačala, *Gen.*, p. 63, lignes 20 sq. — Lorsque Campanella commence à incliner vers l'hypothèse de Copernic, il ajoute

thagoriciens, les autres à celui de Ptolémée, s'efforce dèjà néanmoins d'introduire dans la physique de Télésio des modifications dont nous allons donner le détail, et dont le but est de concilier cette physique avec l'affirmation du mouvement de la terre et de l'immobilité du soleil [1]. La même année, il expose ces modifications dans un nouvel article qu'il insère dans les *Quaestiones physiologicae*, et qu'il allait être obligé de désavouer par la suite [2]. Enfin, plus tard, après sa conversion définitive à l'hypothèse de Copernic, il les reproduit, en même temps que les idées de son *Apologia*, dans plusieurs appendices qu'il ajoute à certains chapitres de sa *Métaphysique* et où, avec mille précautions, il est vrai nécessaires pour se garantir contre l'accusation d'hérésie, il donne les raisons non plus mathématiques, mais bien physiques, qu'il aurait maintenant, si le Saint-Office n'avait pas condamné Galilée, de se ranger à l'opinion de ce savant sur la révolution et la rotation terrestre [3].

au texte de la Cité du Soleil cette phrase que l'on ne trouve pas dans le manuscrit de la Vaticane (Kvačala, *Gen.*, p. 63, l. 39-40), mais qu'on lit dans les deux éditions latines de l'ouvrage (éd. de 1623, p. 457 ; éd. de 1637, p. 165) : Cum hoc tamen incerti sunt [Solarii] an sol sit centrum inferioris mundi, et an fixae sint aliorum centra planetarum, et an planetae aliis lunis, sicut tellus nostra, ambiantur ; *sed invigilant adhuc investigationi hujus veritatis*.

1. Galileo Galilei, *Opere*, ediz. nazionale, t. XI, p. 22-23.

2. Le titre de cet article est le suivant : « Utrum posito et non concesso, sicut novus sacer index monet, quod verae sint conclusiones Pythagoricorum, et quas tandem Copernicus, et Galilaeus ex suis observationibus tradiderunt, permaneat adhuc nostra Philosophia, an corrigenda, et in quibus, et qua ratione ». (*Quastio X*, art. IV, p. 100 sq. des *Disputationes*, Parisiis, 1637). — Le désaveu dont nous parlons est contenu dans les lignes de la fin (*op. cit.*, *loc. cit.*, p. 106), qui se rapportent au décret de 1616 condamnant la doctrine de Copernic, et à la rédaction de l'*Apologia pro Galilaeo ;* ces lignes indiquent nettement que l'article a été écrit 5 ans avant le décret et l'*Apologia*, donc en 1611 : « Post *quinque* annos ab hujus articuli inscriptione, audivi Romae a Patribus damnari sententiam de motu telluris diario, tanquam scripturis contrariam, octavo die antequam nostra disputatio de hac materia [l'apologie] ad Cardinalem B. Gaetanum perveniret. Ergo nostra Physiologia acceptatur, et non Copernicea, neque Nolana ; et ego credo cum Patribus, ut in textu pridem scripsi, nec mutor ». Il faut voir dans cette déclaration une simple précaution, prise contre l'accusation d'hérésie.

3. *Met.*, lib. XI, cap. IX, art. II, pars III, p. 53 à 55, appendix I et II ;

Quelles sont ces raisons ? Si Campanella a douté pendant longtemps de la vérité de la nouvelle astronomie, c'est, — il le déclare lui-même à Stigliola, à Tobias Adami et à Galilée, — parce que la doctrine physique de Télésio, en attribuant tout mouvement à l'influence de la chaleur, tout repos et tout ralentissement à celle du froid, son contraire qualitatif, lui interdisait formellement d'admettre l'hypothèse du mouvement de la terre et de l'immobilité du soleil. Puisque le froid est une nature agissante et non pas un non-être absolu, il faut bien lui attribuer un siège. Ce siège ne peut être que la terre : en effet le froid terrestre ne peut être attribué à l'absence du soleil, « car ce qui est absent ne peut agir là où il n'est pas ; or là où est le soleil, il échauffe ; là où il n'est pas, il ne peut refroidir ; mais il s'y trouve un autre être ennemi, qui possède des forces de refroidissement, libérées par l'absence du soleil [1] ». Cet être est le froid, cause de l'immobilité terrestre. Siège de la chaleur, le soleil doit se mouvoir. Siège du froid, la terre est nécessairement immobile. Comment Campanella va-t-il résoudre la difficulté quand la lecture du *Sidereus Nuncius*, de la lettre de Galilée sur les taches solaires, et de l'exposé de la découverte des satellites de Jupiter et de Saturne, auront déterminé dans sa pensée un revirement d'opinion en faveur de l'astrono-

— lib. XI, cap. XVI, art. III, pars III, p. 70-71, appendix II. — Les dernières lignes de ce dernier appendice (pars III, p. 71) indiquent que 10 ans après sa rédaction, un décret fut rendu contre Galilée. Il s'agit vraisemblablement cette fois de la condamnation de ce savant : « Post *10 annos* contra Galil. decretum est Romae, proptereaque videntur stabilita quae nos scripseramus : et posito centro odii, et centro Amoris, et descensu Solis irregulari, omnia Phaenomena salvantur ut dictum est ». — Harald Höffding (*Histoire de la Philosophie moderne*, Paris, Alcan, 1906, t. I, p. 533, note 34), s'écrie à ce sujet : « Drôle de vérification ! » C'est ignorer le système de feintes adopté par Campanella. Le philosophe nous révèle sa pensée véritable dans un autre appendice (*Met.*, pars III, p. 55) où, après avoir pris la précaution de déclarer qu'il se soumet aux décisions du Pape et n'expose la nouvelle astronomie que pour le cas où l'expérience donnerait raison à Galilée, il ne laisse pas cependant d'écrire audacieusement, en manière de conclusion : « Et agnoscamus id quod ait Augustinus, quod si Philosophi aliquid vere demonstrant quod Theologi aliter sentiebant ex S. Scriptura, *hoc non vere contineri in S. Scriptura, sed humana ignorantia ita putabat* ». C'est la pensée même de l'*Apologia*. —

1. *Met.*, lib. XI, cap. VII, art. IV, pars III, p. 39 ; — art. VII, p. 41.

mie de Copernic, et l'auront même décidé à en prendre la défense par la rédaction d'une apologie ?

S'il y réussit, c'est au prix d'un remaniement très important de la physique de Télésio. Il doit admettre maintenant que la cause profonde du mouvement est moins la chaleur que l'appétit de conservation naturel à l'être et que par suite, s'il s'agit de la terre, son « âme originelle » [1]. — Dans cette hypothèse, dit-il, le mouvement ne serait pas attribué exclusivement à la chaleur, ni le repos exclusivement au froid, mais à l'appétit de conservation. La terre pourrait être considérée comme froide dans ses parties, mais, dans sa totalité, recevant du soleil les forces vitales, et mûe à la fois par un désir interne et par l'action externe de la lumière solaire, dirigée en outre par le le ministère d'un ange, elle opérerait comme les autres planètes sa révolution [2] autour du soleil.

Rien de plus conforme du reste que cette modification à l'esprit de la doctrine métaphysique de Campanella. Elle vient accentuer la tendance de sa physique et en général de sa représentation de l'univers, tout d'abord calquées sur celles de Télésio, à voir la véritable source de l'activité naturelle moins dans les deux natures agissantes : le chaud et le froid, que dans cette conscience immanente à l'être qui est, dit-il, non pas simplement un mode d'existence, mais la force active elle-même [3]. Adopter le système de Copernic, c'est donc pour lui se rendre encore plus exactement compte que par le passé de la nécessité de rattacher la vie de la nature à son principe suprême qui, par delà la faculté de sentir, est la Puissance, la première des trois « Primalités » de Dieu, identique dans son essence à l'Intelligence ou à la Pensée. Comment douter maintenant qu'ainsi intégrée non seulement à sa physique, mais aussi à sa métaphysique, la nouvelle astronomie, d'abord frappée de relativité et assimilée comme l'ancienne à une théorie purement instrumentale, n'ait été finalement considérée

1. Lettre de Campanella à Galilée du 13 janvier 1611 (*Le Opere di Galileo Galilei*, ediz. naz., t. XI, p. 22) : « Sic ergo stant principia doctissimi Telesii, si motus telluris sit ab anima origenica ».

2. *Met.*, lib. XI, cap. XVI, art. III, pars III, p. 70, appendix II.

3. *De sensu*, 1637, lib. I, cap. I, p. 3.

par Campanella comme une représentation adéquate de la réalité profonde des choses ?

Dira-t-on que l'attribution d'une réalité physique à l'hypothèse de Copernic était incompatible avec sa conception relativiste du genre de vérité propre aux théories scientifiques ? Au sujet de cette conception, nous remarquerons tout d'abord que pas plus chez lui que chez les penseurs dont il suivait la tradition, elle ne s'inspirait de vues véritablement profondes sur la relativité de la connaissance humaine [1] ; comme eux il admettait, à un degré du savoir plus élevé que la science des grandeurs, formes, mouvements, trajectoires, etc., une physique des causes réelles, en mesure d'atteindre l'essence interne de l'être et d'en expliquer l'activité : derrière un relativisme de surface, se cachait le dogmatisme d'une science qualitative et dynamiste. — En outre, — et sur ce point il se distinguait de ses prédécesseurs, et se rapprochait, malgré la différence des raisons invoquées, du dogmatisme physique de Képler et de Galilée, — Campanella se gardait bien de justifier son demi-relativisme par l'illusoire et classique distinction établie entre la physique des êtres sublunaires et une soi-disant physique des corps célestes, toute différente, et inaccessible à l'homme [2]. Enfin, en considérant l'espace comme une

1. Leur argument le plus probant, qui conserve aujourd'hui encore sa valeur, consistait à alléguer que le vrai pouvait se déduire du faux, et que par suite la vérification expérimentale de leurs conséquences ne suffisait nullement à conférer aux théories à forme mathématique une certitude absolue (Duhem, *Essai sur la notion de théorie physique*, *éd. cit.*, p. 122 sq. ; — cf. Campanella, *Met.*, pars I, p. 347, lib. V, cap. II, art. II ; — Berkeley, *Siris*, *trad. cit.*, § 228, p. 189-190). — Képler (voir Duhem, *o. c.*, *l. c.*,) pour réfuter cet argument, s'efforçait de distinguer du raisonnement déductif la preuve inductive, fondée sur l'élimination théorique du hasard. Mais ses observations portent seulement contre l'accusation de pétition de principe dont on accablait les hypothèses des astronomes. De celles-ci elles démontrent seulement la très grande probabilité, et encore à condition de se maintenir sur le terrain de la vérité relative. — Il est vrai que, dans leurs affirmations touchant à la physique proprement dite et à la métaphysique, les savants ou les philosophes partisans de la relativité des théories étaient loin de s'inspirer des mêmes scrupules logiques qu'ils affichaient dans leur astronomie. —

2. Les raisons invoquées par Campanella en faveur de l'identification des deux physiques étaient, comme celles de Giordano Bruno, des vues

substance, placée, il est vrai, sur un plan de réalité inférieur à celui de l'être individuel, notre philosophe pensait fournir aux notions des mathématiques un fondement réel et solide, inconnu, disait-il, des autres savants [1]. Par cette théorie, comme par la fusion des deux physiques en une seule, il était ainsi en mesure de justifier l'attribution d'une vérité absolue à une hypothèse d'astronomie : il suffisait pour cela que cette hypothèse pût s'accorder avec les principes généraux posés par le panpsychisme pour l'explication des réalités naturelles, et nous avons vu justement par quelles modifications de la doctrine de Télésio Campanella avait réussi à fonder cet accord.

Quels sont maintenant les motifs pour lesquels notre philosophe a fini par s'enthousiasmer pour la nouvelle théorie des mouvements célestes, au point de penser qu'en interdire le développement et la propagation, c'était interdire le christianisme même, tel qu'il le concevait ? — Lorsqu'on examine l'astronomie fantaisiste qu'il professe avant de connaître les découvertes de Galilée, on s'aperçoit facilement que ce qu'il recherche dans cette science, c'est beaucoup moins une explication mathématique et rationnelle des révolutions sidérales, destinée à satisfaire une curiosité purement théorique, qu'une divination des destinées politiques et religieuses de l'humanité, et une confirmation , par l'interprétation de l'état du ciel, de ses prédictions relatives à la fin du monde, à l'âge d'or, et à tout l'ensemble de ses rêves millénaires. Astrologue, il connaît la diminution lente, mais graduelle, de l'obliquité de l'écliptique, observée peut-être depuis 1100 ans avant Jésus-Christ, et étudiée de son temps avec précision par Tycho-Brahé. Il n'ignore pas non plus la précession des équinoxes et des solstices, dont il attribue la découverte à Hipparque. Enfin il sait que les astronomes ont observé la diminution presque insensible des

intuitives sur l'unité du monde, l'âme universelle, et l'immanence des lois naturelles. Celles de Képler et de Galilée, autrement sérieuses, ou, si l'on préfère, autrement positives, étaient (Duhem, o. c., p. 139-140) la conviction de l'unité de la mécanique, et la préoccupation de représenter et d'expliquer par un ensemble unique de lois et de formules mathématiques tous les mouvements et tous les phénomènes de l'univers.

1. *Met.*, pars I, p. 81 : *Defensio mathematicorum.*

excentricités des planètes. Toutes ces anomalies, inexpliquées dans le système de Copernic comme dans celui de Ptolémée, lui ont suggéré l'idée d'une astronomie étrange, à laquelle s'adaptent très bien les principes de physique de Télésio. Il leur assigne pour cause la descente du soleil, qui se précipite vers la terre pour la consumer, à une vitesse qu'il croit possible de déterminer [1]. « En déterminant un centre de haine : la terre, et un centre d'amour : le soleil, et en admettant la descente irrégulière du soleil vers la terre, tous les phénomènes sont expliqués [2] ». Telle est l'hypothèse que Campanella avait déjà soutenue en 1604 dans son livret prophétique intitulé : *De symptomatibus mundi perituri per ignem*, et qu'il reproduit à nouveau avant 1611 dans sa *Métaphysique*. Lorsqu'il paraît l'abandonner pour embrasser l'astronomie de Copernic, renonce-t-il pour cela à ses prophéties et à ses rêves de visionnaire, ou voit-il dans le nouveau système une révélation encore plus grandiose des lois du monde et de la destinée de l'homme ?

Depuis le bûcher allumé en 1600 au Campo di Fiori, il est devenu dangereux de soutenir la doctrine du nombre infini des mondes, et c'est pourquoi sans doute Campanella n'a exprimé nulle part sur cette question une opinion aussi radicale que celle de Bruno. Mais qu'il existe par delà notre monde solaire de très nombreux mondes encore inexplorés, qui ont pour centre les étoiles comme le nôtre a pour centre le soleil, c'est ce que ne permettent pas de contester selon lui, aidées du raisonnement par analogie, les découvertes de Galilée, et notamment celles des satellites de Jupiter et de Saturne, et aussi cet examen télescopique de la lune et des planètes les plus rapprochées, qui a servi à ce savant à démontrer l'identité de leur constitution avec celle de la terre. De ces découvertes en effet, il résulte que tout astre est un système autour duquel gravitent d'autres corps célestes [3] : les murailles sont tombées qui limitaient si étroitement l'univers dans la représentation cosmolo-

1. *Met.*, pars III, p. 68 et 69, lib. XI, cap. XVI, art. II.
2. *Met.*, pars III, p. 71, lib. XI, cap. XVI, art. III, appendix II.
3. *Met.*, pars III, p. 53 à 55, lib. XI, cap. IX, art. II, app. I et II ; — *Apologia*, p. 54.

gique d'Aristote et de Ptolémée [1], et une infinie perspective est désormais ouverte à l'imagination du poète et à la pensée de l'astronome. Prodigieusement agrandi par Copernic, le ciel leur révèle, dans l'espace illimité, l'inépuisable richesse des merveilles divines : un emboîtement sans fin de mondes sidéraux, contenus dans d'autres mondes comme dans l'unité de l'être vivant est contenue une innombrable quantité de centres secondaires de conscience et de vie. Comme Alexandre aurait voulu conquérir les mondes en nombre infini de Démocrite, ainsi notre âme, par la science de l'univers aussi bien que par l'intuition intérieure de Dieu, aspire à posséder la plénitude infinie de l'être, et seule la nouvelle conception du ciel offre à son appétit de savoir un objet qui lui soit adéquat [2]. Elle est donc pleinement conforme à l'esprit qui anime la religion naturelle de Campanella ; et c'est sans doute la principale raison pour laquelle il l'a adoptée.

Est-elle en même temps favorable à ses grandioses visions astrologiques ? Par son avènement dans l'histoire, l'astronomie de Copernic et de Galilée est pour lui un signe certain de la rénovation du monde, au même titre que les grandes découvertes techniques et géographiques du XV[e] et du XVI[e] siècle. Elle annonce un siècle nouveau [3]. Aussi est-ce vers les prédictions relatives à la venue de ce siècle que Campanella essaye, bien en vain, d'orienter les recherches du savant flo-

1. Lettre de Campanella à Gassendi du 7 mai 1632, *Gassendi Opera*, *ed. cit.*, Lugduni, 1658, t. VI, p. 407.

2. *De sensu*, 1620, lib. II, cap. XXV, p. 148, 150, 145-46. P. 145 : Extendit cogitationes [homo] supra solem et deinde extra coelum vagatur, et tandem *infinitos extra mundos intelligit*.

3. Lettre de Campanella à Galilée du 5 août 1632 : « Io oso a dire che se stessimo insieme in villa per un anno, s'aggiusteriano gran cose. Queste novità di verità antiche, di novi mondi, nove stelle, novi sistemi, nove nationi, etc., *son principio di secol novo*. Faccia presto che guida il tutto. Noi per la particella assecondamo. Amen ». (Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 237, p. 165 ; — Galileo Galilei, *Opere*, ediz. naz., t. XIV, p. 366-67). — *Traduction :* « J'ose dire que si nous étions ensemble dans une maison de campagne pendant un an, de grandes choses seraient mises au point. Ces nouveautés de vérités antiques, de nouveaux mondes, de nouvelles étoiles, de nouveaux systèmes, de nouvelles nations, etc., sont le commencement d'un siècle nouveau. Qu'il fasse vite celui qui guide le Tout. Pour nous, dans notre petite sphère, aidons-le. Amen ».

rentin. Il lui est reconnaissant d'abord d'avoir fourni, par ses observations sur les taches du soleil, une réfutation décisive du dogme péripatéticien de l'éternité du ciel. En outre, dès 1611, il attend de lui une explication de ces anomalies des mouvements célestes [1] sur lesquelles, avant de connaître le *Sidereus Nuncius*, il avait édifié son système personnel d'astronomie, et fondé ses prévisions de l'âge d'or et de la fin du monde. L'insistance avec laquelle il revient sur cette exigence, qu'il formule à nouveau en 1632 dans la lettre qu'il écrit au savant au sujet du *Dialogue sur les deux plus grands systèmes du monde*, récemment paru [2], indique assez que dans sa pensée la valeur d'une conception cosmologique est toute entière suspendue à la nature et à l'intérêt de la solution qu'elle fournit des grands problèmes astrologiques et religieux, seuls pour lui essentiels et primordiaux.

Ne conserve-t-il pas encore dans son esprit, même après son adhésion à l'astronomie de Copernic, une secrète prédilection pour son hypothèse arbitraire de la descente du soleil, qu'il sait être mieux ou plus directement adaptée à la justification de ses rêves ? Cela n'est pas impossible : on le voit en effet se garder de retrancher de la *Métaphysique* et des *Quaestiones Physiologicae* les développements qu'il y avait consacrés, et se contenter d'y juxtaposer les réserves qui s'imposeraient et les modifications qui deviendraient nécessaires dans le cas où Galilée aurait raison contre l'Eglise. En outre, en 1638, dans l'extraordinaire poème latin qu'à l'occasion de la naissance du Dauphin il écrit à l'imitation de la quatrième églogue de Virgile, il affirme que le jour même de cet événement le soleil s'est

1. Lettre de Campanella à Galilée du 13 janvier 1611, Galileo Galilei, *Opere*, ediz, naz., t. XI, p. 26.

2. *O. c.*, t. XIV, p. 366-367, lettre de Campanella à Galilée du 5 août 1632, au sujet du dialogue sur les deux plus grands systèmes du monde : « Tutte le cose mi son piaciute. Vero è che qui non si trattano cose da me *desideratissime*, com'è l'anomalie dell'obliquità et eccentricità, et le nove apparenze et esorbitanze toccate da Platone ne secoli antichi, etc. ». *Trad. :* « Tout m'a plu. Il est vrai qu'on n'y traite pas les sujets *que je désire le plus*, comme les anomalies de l'obliquité et de l'excentricité, les nouvelles apparences et les sorties d'orbites déjà étudiées par Platon dans l'antiquité ». — Voir Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 237, p. 164-65.

approché de la terre jusqu'à une distance de 55.000 lieues, signe certain de la vérité de ses prophéties, présage avant-coureur de l'âge d'or et de l'embrasement du monde [1] ! — Plus vraisemblablement cependant, il n'aperçoit aucun désaccord fondamental entre ses anciennes conceptions et l'astronomie de Galilée. Il continue assurément, pour éviter les rigueurs de l'Inquisition, à parler un langage conforme à la théorie de l'immobilité de la terre et de la mobilité du soleil, mais au fond de sa pensée, qui ne s'embarrasse guère de rigueur scientifique, il croit sans doute pouvoir concilier son explication des anomalies célestes avec la nouvelle représentation des révolutions sidérales. Il suffit que par une application du principe du mouvement rélatif [2], le rapprochement du soleil et de la terre soit désormais attribué non à un déplacement du soleil lui-même, mais à un mouvement réel de notre globe vers l'être quasi-divin, source de toute vie, qui pour toute réalité de notre monde est un centre d'amour et de mystique attraction.

Avons-nous le droit de nous étonner d'une semblable confusion d'idées chez un philosophe à qui nous venons de voir la préoccupation astrologique et religieuse dicter toute sa conception de la science ? Campanella n'a jamais compris quelle décisive condamnation la doctrine de Copernic et de Galilée prononçait contre la chimère des influences astrales, — même conçues, comme dans son système, sur le modèle des actions purement physiques de la lumière et de la chaleur, — lorsqu'elle introduisait entre les étoiles fixes et la terre des distances par rapport auxquelles le diamètre de celle-ci devenait une grandeur négligeable. Pourquoi aurait-il mieux vu l'opposition qui nous paraît éclater entre l'astronomie sérieuse de Galilée et ses fantaisies de visionnaire ? — Son singulier génie est difficile à saisir et à enfermer dans une formule. Au moment même où, par la décision et le courage avec lequel il se déclare pour la science de l'avenir, il semble préparer les voies à

1. *Ecloga in principis Galliarum Delphini admirandam nativitatem*, *Poesie*, ediz. Gentile, p. 195.

2. Campanella admet en effet la relativité du mouvement : « *Idem enim evenit* mota terra ad solem, ac sole ad terram, *in prospectiva et Physica.* Similiter in constructione systematum Solem circumdantium ». (*Met.*, pars III, p. 70, lib. XI, cap. XVI, art. III, appendix II).

l'esprit moderne, nous nous apercevons qu'il regarde encore vers le passé et mêle à un sentiment profond de l'immanence des lois de la nature, de l'infinité de l'univers, et de la solidarité des phénomènes du grand Tout, une croyance naïve et inébranlable aux merveilles de l'astrologie et de la magie dont les découvertes qui l'enthousiasmaient étaient justement sur le point de libérer les esprits. L'histoire a de ces surprises : qui eût pu deviner *a priori*, en lisant certaines parties du *De sensu rerum*, les *Astrologica*, et l'*Ecloga in portentosam Delphini Nativitatem*, que l'auteur de ces livres avait été en même temps le plus enthousiaste disciple de Copernic, le plus vaillant champion des droits de la science contre l'intolérance despotique et routinière, et de tous les partisans et défenseurs de Galilée le plus hardi et le plus combatif ?

———

CHAPITRE V

L'esthétique de Campanella

En connexion étroite avec sa théorie de la perception comme avec sa conception de la nature et de la science, l'esthétique de Campanella présente les mêmes caractères que sa physique : elle est naturaliste et utilitaire [1].

Pour définir le beau, il faut partir de la définition du bien. Le bien est tout ce qui contribue à la conservation de l'homme, en lui-même, dans sa descendance, dans la mémoire de la postérité, et en Dieu. C'est pourquoi la possession du bien procure à l'homme le plaisir, qui est la conscience de la conservation, tandis que la douleur, qui a pour cause le mal, est la conscience de la destruction [2]. Comment expliquer maintenant cette forme particulière du plaisir qui est la jouissance esthétique ?

Si le beau était absolument identique au bien, elle se confondrait avec toutes les autres sortes de jouissances, soit purement physiques, soit intellectuelles, soit morales. Mais le beau, bien que très étroitement lié au bien, s'en distingue assez aisément. Il est l'apparence extérieure du bien, l'indice et le signe de sa présence dans la chose perçue. Un être est beau lorsque sa forme extérieure nous révèle la puissance, la santé, la sagesse cachée de l'esprit vital qui anime son corps, en a façonné artistement la matière, et sait employer harmonieusement chaque membre à son usage propre. Une femme forte

1. Campanella l'expose surtout dans ses *Poetica* (*Philosophiae rationalis pars quarta*, Parisiis, 1638) et dans les poésies suivantes (*Poesie*, ediz. Gentile, p. 54 et suivantes) : *Canzone « Della bellezza, segnal del bene, oggetto d'Amore »*.

2. *Phil. rat.*, *Poetica*, lib. unus, cap. II, art. II, p. 96.

et fraîche est jugée belle parce qu'elle présente à un très haut degré tous les signes qui sont des promesses de longue vie, et qui la révèlent éminemment capable de conserver et de nourrir la semence vitale qui lui est confiée, et de procurer les joies de l'amour. Mais l'homme est plus beau que la femme parce qu'il présente des marques de force et de sagesse plus nombreuses, et c'est pourquoi il est plus aimé qu'il n'aime lui-même [1].

Si maintenant au lieu des signes extérieurs et des anticipations fondées sur ces signes, on considère la jouissance actuelle, immédiate et directe, la qualification de l'objet qui la produit perdra tout caractère esthétique : il sera dit alors non pas beau, mais bon ou agréable. On nomme belles par exemple les choses connues par les sens qui, comme l'ouïe et la vue, communiquent de loin avec leurs objets, ou encore en restent distincts, comme l'intelligence et le sens interne. Les objets des autres sens, comme le sens génésique, sont au contraire appelés bons ou délicieux, parce qu'ils sont étroitement unis à ces sens. En dehors de l'oreille, la mélodie est dite belle ; dans l'oreille, elle est dite suave. L'amour jouit du bien, il admire la beauté. « *Bontà fruisce Amor, bellezza ammira* [2] ». La jouissance esthétique consiste essentiellement dans l'admiration.

Si une chose est belle lorsqu'elle révèle au dehors sa parfaite adaptation aux quatre fins de conservation de l'homme, ou même des autres êtres, à plusieurs de ces fins, ou à l'une d'entre elles, elle est laide au contraire lorsque sa forme extérieure indique un défaut d'adaptation et un manque d'harmonie. Sont laids par exemple les gestes désordonnés, les membres inférieurs mal conformés pour la marche, les nez tordus impuissants à appréhender les odeurs, les sons stridents, qui déchirent l'esprit vital et en dispersent les éléments, au lieu de favoriser son mouvement et son expansion. Ainsi la laideur est l'apparence extérieure du mal, comme la beauté est l'apparence extérieure du bien [3].

1. *Poesie*, ediz. Gentile, pages 60 à 63.
2. *O. c.*, p. 59 et 60.
3. *O. c.*, p. 61 ; — *Poetica*, lib. unus, cap. II, art. VII, p. 111 et art. II, p. 98.

Par une conséquence logique, que Campanella ne manque pas de déduire de sa théorie, le beau et le laid, étroitement liés au bien et au mal, participent à leur relativité essentielle. Suivant que l'on considère telle ou telle forme de la conservation, tel ou tel être, telle ou telle opération du même être, telle ou telle catégorie de sensations, la même chose peut sembler bonne ou mauvaise, et par conséquent belle ou laide [1]. La beauté absolue n'existe que dans l'ensemble de la création, considérée en elle-même, parce que toute chose y sert à quelque usage, auquel elle est parfaitement adaptée, et joue un rôle dans la vaste comédie dont Dieu a voulu se donner le spectacle. De ce point de vue le laid absolu n'existe pas : dans l'univers, pénétré d'une finalité divine, les maux et les laideurs représentent de beaux masques [2]. En revanche, par rapport à l'homme, le laid et le beau absolu existent d'une certaine manière, du moins à titre de laideur partielle et de beauté partielle. Pour nous, Adam, fait de la main de Dieu, est absolument beau ; Zoïle, mal conformé physiquement et moralement, est absolument laid [3]. Néanmoins la constitution physiologique individuelle introduit nécessairement des différences dans l'appréciation esthétique des objets. Les hommes préfèrent des mélodies graves ou légères, âpres ou douces, suivant que leur esprit vital est plus grossier ou plus ténu, plus robuste ou plus débile [4]. La subjectivité du sentiment esthétique a ici la même cause que la subjectivité inhérente à toute sensation.

La beauté dans l'art est-elle identique pour Campanella à la beauté dans la nature ? — L'art, entendu au sens esthétique du mot, est une forme spéciale de l'art en général, qui n'est pas autre chose que la nature extériorisée, de même que la nature est l'art intérieur des choses. Toutes les techniques artistiques : la peinture comme la poésie, et la musique comme

1. *Poetica*, lib. unus, cap. II, art. II, p. 99 : Quapropter eadem sunt pulchra et turpia, bona et mala, aliis atque aliis comparata conservationibus, et sensibus considerantium.

2. *Poesie*, ediz. Gentile, p. 63 et 64 ; — *Met.*, pars III, p. 203, lib. XVI, cap. II, art. II.

3. *Poesie*, ediz. Gentile, p. 61, 62, 63.

4. *Poetica*, lib. unus, cap. II, art. II, p. 100.

la peinture, ont donc pour but l'imitation de la nature comme la nature a pour but l'imitation de Dieu [1]. La question se pose donc de savoir quel est le bien particulier inhérent à l'imitation, et dont la beauté artistique doit être le signe et l'indice. Pour résoudre le problème, Campanella considère l'imitation comme étant en elle-même une cause de conservation [2], parce qu'elle réussit à saisir les idées de la nature, qui elle-même reproduit les idées de Dieu. Cela est vrai des techniques pratiques comme l'art de la navigation, qui est une imitation du vol des oiseaux ; mais cela est vrai aussi des techniques esthétiques. Les métaphores par exemple et les fables des poètes sont belles parce qu'elles accroissent la faculté d'exprimer une pensée de plusieurs manières différentes, et rendent manifeste, par une ressemblance, la chose jusqu'alors inconnue, et qui devient maintenant, en tant qu'elle est sue, le bien de l'intelligence, même si en soi elle est mauvaise [3].

Il s'ensuit que des êtres considérés dans la nature comme mauvais et laids sont, par la magie de l'imitation esthétique, transformés pour nous en choses belles et bonnes si, au lieu de songer à la réalité propre de l'objet représenté, nous découvrons dans l'œuvre offerte à notre admiration l'habileté et la maîtrise de l'artiste. Un singe peint par Michel-Ange est autrement beau qu'une Diane, en soi très belle, sottement peinte par un artiste malhabile : le premier de ces deux tableaux est pour nous la révélation d'un très grand art, le second d'un art peu propre à la conservation. De même l'Enfer du Dante est plus beau que son Paradis, parce qu'il imite mieux les personnages et les châtiments lorsqu'il décrit l'enfer, que les personnages et tout le reste lorsqu'il décrit le paradis [4].

Ainsi, tandis que dans la nature les propriétés de la chose perçue ne sont pas indifférentes, dans l'art au contraire le sujet choisi l'est tout à fait, parce que le rapport entre la beauté esthétique et nos fins de conservation n'est ici qu'un

1. *O. c.*, cap. IV, art. IV, p. 123.
2. *O. c.*, cap. II, art. II, p. 98 : Ars autem est conservativa generis humani, ideo in se sensum voluptatis habet.
3. *Poesie*, ediz. Gentile, p. 58 et 59.
4. *O. c.*, p. 58 ; — *Poetica*, cap. II, art. II, p. 98.

rapport indirect. La musique pourtant fait exception à la règle, et diffère profondément à cet égard des autres techniques artistiques. Imitant le rythme de notre esprit vital, la mélodie et le mètre poétique contribuent directement, en eux-mêmes, et immédiatement, à notre conservation. Cet esprit en effet se complaît dans le mouvement, en vertu de sa nature même qui l'incite à circuler rapidement le long des canaux nerveux, afin de mouvoir les organes du corps et de diriger toutes les opérations de la vie physiologique. Or les chants et les sons des instruments de musique sont des mouvements transmis par l'air jusqu'au tympan, qui les met en communication avec l'esprit. Composés uniquement de notes trop graves, comme le bruit des canons, ils refouleraient l'esprit dans les cavités du cerveau, en agissant sur lui comme un fouet, et ils détruiraient sa symétrie. Composés uniquement de notes trop aiguës, ils le lacéreraient, le morcelleraient, et en modifleraient profondément la disposition, en le divisant en petites parties dispersées de tous côtés. La mélodie au contraire est composée de sons moyens ; la musique mêle les notes graves aux notes aiguës, en sorte que les unes remuent, les autres pénètrent, d'autres caressent ou chatouillent l'esprit vital, mais toujours le meuvent d'une manière utile à sa conservation[1], ce qui explique l'intensité de la jouissance que l'art musical lui procure.

Celle-ci donc n'a pas pour origine le nombre, et l'ordre des rapports numériques, mais l'action physique exercée sur l'âme qui par l'audition des chants ou des sons des instruments est purgée, fortifiée, nettoyée des vapeurs qui l'infestent, et favorisée dans son expansion et dans l'accomplissement des opérations organiques. C'est ainsi que dans la musique le plaisir esthétique n'est pas, comme dans les autres arts, un plaisir par accident et extérieur : il résulte immédiatement de la conservation de l'esprit vital[2]. De là pour Cam-

1. *Poetica*, cap. II, art. II, p. 99 à 101 ; — *Poesie*, ediz. Gentile, p. 60. — Signalons ici (*Poetica*, cap. II, art. II, p. 100) un essai de Campanella pour rapprocher la théorie des saveurs de celle des sons. Il compare le mélange des sons aigus aux sons graves dans la mélodie au mélange de l'huile et du vinaigre dans la salade. Séparés, ces deux liquides déplaisent. Réunis, ils font comme « une musique sur la langue ».

2. *Poetica*, *loc. cit.*, p. 99.

panella la puissance magique de la technique qui le procure : la musique guérit les malades ; elle prépare l'âme à recevoir l'influx divin et le don de prophétie ; elle modifie à son gré les sentiments de l'homme, qu'elle apaise ou qu'elle surexcite[1].

Un pouvoir semblable appartient aussi à la poésie qui, grâce à l'usage du mètre, a beaucoup d'affinités avec la musique. « Le mètre plaît parce que les mots y sont liés de manière à ce qu'ils meuvent l'esprit vital suivant sa mesure congénitale, et non pas trop peu, comme les mots courts, ni longtemps comme les mots trop longs, non pas trop rapidement comme les brèves, ni lentement comme les longues ; il est en effet composé d'un mélange harmonieux de ces éléments comme la mélodie ; c'est l'origine du mouvement des pieds par lesquels se meut le mètre[2] poétique. » Par suite l'agrément esthétique du mètre lui vient de ce qu'il imite non pas des objets extérieurs, mais la mesure même de l'esprit vital, qu'il contribue ainsi à conserver. Pour constituer la beauté poétique il suffit d'ajouter à cet agrément l'emploi des figures, des images, et des métaphores. — En poésie comme en musique du reste, il est impossible de trouver un mètre et un rythme qui plaisent à tous, universellement : pour être favorable en effet à la conservation de l'esprit vital d'un individu déterminé, une mélodie, un air de musique, une chanson ou une poésie doit être adaptée à la mesure propre et congénitale de cet esprit[3]. La diversité des complexions nerveuses individuelles entraîne donc nécessairement dans ces formes de l'art, comme dans toutes les autres, une grande variété d'opinions et d'appréciations.

Tels sont les traits principaux de la curieuse doctrine esthétique professée par Campanella. On en reconnaîtra l'originalité si on la compare, surtout dans sa partie la plus intéressante, qui est la théorie de la musique[4], aux explications

1. *Op. cit.*, cap. I, art. I, p. 91. —
2. *Op. cit.*, cap. II, art. III, p. 100-101.
3. *Op. cit.*, *loc. cit.*, p. 101.
4. Cette théorie ne pouvait être poussée très loin, s'il est vrai, comme Mersenne l'affirme dans une lettre à Peiresc du 23 mai 1635, que Campanella ne savait pas ce que c'était qu'une octave. (Tamizey de Larroque, *Les correspondants de Peiresc, fascicule XIX: le Père Marin Mersenne*,

verbales, aux lieux communs oratoires et aux dissertations sur le Beau en soi, l'Idée du Beau et la beauté sensible, dont se sont contentés très souvent, en s'inspirant plus ou moins heureusement de Platon, la plupart des esthéticiens, jusqu'au XIXe siècle compris. C'est une explication concrète et psycho-physiologique de la jouissance esthétique qui est le but de cette philosophie de l'art, et, bien qu'elle soit restée à l'état d'ébauche, elle méritait, par les intuitions et les pressentiments de vérité qu'elle contient, de retenir quelque temps notre attention.

Pourtant l'art n'est pas pour Campanella une fin en soi : comme la science, et comme la magie, dont il est une application spéciale, il est un moyen au service des fins de la morale, de la politique et de la religion [1]. — Quelles sont ces fins supérieures ? C'est ce qu'il importe maintenant d'examiner, en commençant par étudier la métaphysique, qui dans le système de notre philosophe relie sa conception de la nature à sa doctrine de Dieu et des destinées religieuses de l'humanité.

Paris, A. Picard, 1894 ; p. 116). — Mais c'est le propre de notre philosophe de tout deviner par intuition, et de ne rien démontrer systématiquement, par l'usage précis du raisonnement et de l'observation positive.

1. *Poetica*, cap. I, art. I, p. 90 et passim.

QUATRIÈME PARTIE

LA MÉTAPHYSIQUE

CHAPITRE PREMIER

La seconde philosophie de la connaissance de Campanella

I. — La primauté de la connaissance de soi et l'identité de l'être et du connaitre

La notion sur laquelle repose toute la métaphysique de Campanella est celle de la primauté de l'intuition de soi sur toute autre forme du savoir. L'absence de cette théorie dans le *Compendium de rerum natura* (1595) indique donc nettement que le philosophe, après avoir adopté sans le modifier très sensiblement l'empirisme naturaliste de Télésio, s'est efforcé par la suite de le concilier avec l'affirmation d'une pensée indépendante de l'expérience sensible et de l'action physique des objets extérieurs. Quelles sont les causes de cette évolution d'idées, qui aboutit vers 1602-1603 à la formation d'une métaphysique nouvelle ?

Elle semble avoir été déterminée principalement dans l'esprit de Campanella par la conscience des difficultés qu'il rencontrait à concilier avec une doctrine sensualiste du savoir les dogmes les plus essentiels de la religion naturelle, et plus particulièrement la croyance à l'immortalité de l'âme. Ce qui tendrait à le prouver, c'est que dans le *De sensu rerum*, avant de démontrer l'immortalité, le philosophe avoue que cette affirmation est sérieusement compromise quand on explique par le seul esprit vital, substance purement corporelle, toutes les fonctions de la vie et de la connaissance[1]. C'est aussi qu'au

1. *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXIX, p. 101 : Omnes rationes quibus spiritum passibilem corporeumque ostendimus et mortalem contra humanam militant mentem, etc.

début de l'*Universalis Philosophia*, il déclare s'être décidé à fonder une nouvelle métaphysique à partir du jour où, errant loin de Dieu, il a été ramené par les fouets de la torture à la voie du salut et à la connaissance des choses divines [1].

Pourtant ce serait, croyons-nous, commettre une grave erreur que de considérer la rupture, du reste partielle, de notre philosophe avec les idées de Télésio comme une rupture brusque et artificielle, et comme une palinodie, inspirée des mêmes motifs que les protestations d'attachement au catholicisme et à la monarchie espagnole qu'il introduit à la même époque dans ses écrits politiques.

En 1595 en effet Campanella, qui a écrit ou qui va écrire bientôt des ouvrages tels que le *De regimine Ecclesiae*, le *De Monarchia Christianorum*, les *Discorsi universali del Governo ecclesiastico*, et le *Dialogò politico contro i Luterani*, a déjà choisi pour but de son activité philosophique la réforme du christianisme et l'établissement universel de la religion naturelle. Même dans le *Compendium*, ouvrage de pure physique, la préoccupation religieuse de l'auteur est visible : il y affirme l'unité du culte divin, cachée derrière la diversité extérieure des rites, et il y présente Dieu comme la fin suprême de l'être humain [2]. Si nous avons donc de sérieux motifs de douter de l'orthodoxie catholique de ses opinions à cette époque de sa vie, nous n'en avons aucun en revanche de suspecter et de contester la sincérité et la ferveur de ses sentiments déistes, et par suite nous avons le droit d'admettre que ceux-ci ont pu exercer une influence sur l'évolution de sa pensée dans un sens opposé au strict naturalisme, à partir du moment où il s'est aperçu que ses plus chères croyances étaient compromises par certaines conséquences extrêmes déduites de cette doctrine.

Mais en dehors même de ses vues religieuses, le développement interne et spontané de son système philosophique aurait suffi peut-être pour conduire Campanella à une nouvelle théorie de la connaissance, favorable, malgré l'empirisme de son point de départ, à la doctrine innéiste de la primauté de la conscience de soi. Pour s'en rendre compte il importe

1. *Met.*, pars I, p. 5, *prooemium*. —
2. *Prod.*, *Comp.*, p. 83 : Nulla enim gens Deum non coluit, etc.

de rappeler par quelle interprétation foncièrement animiste des principes de Télésio il avait greffé sur la physique de son maître un panpsychisme systématique, et d'examiner ensuite si de ce point de vue le problème du savoir ne se présentait pas à lui sous un aspect tout à fait nouveau.

La source véritable de l'activité des êtres naturels pour Campanella, c'est, antérieurement au conflit physique des deux natures agissantes : la chaleur et le froid, la cause même qui explique ce conflit, c'est-à-dire l'instinct de conservation qui pousse chacune d'elles à détruire son contraire qualitatif en se l'assimilant. C'est donc en dernière analyse, — puisque l'instinct implique la connaissance obscure d'une fin, — la conscience de soi possédée par chacune de ces deux natures, et en général par tout être. Dès lors, comme l'avait déjà bien vu Agostino Donio, la logique même du système de Télésio doit conduire à attribuer à toute créature agissante la faculté de sentir[1], et on ne s'étonne guère de voir Campanella en conclure que la conscience impliquée dans cette faculté mérite mieux que le chaud et le froid d'être considérée comme la réalité primordiale, cause de toute action : elle n'est pas en effet un mode particulier d'existence, mais bien une chose essentielle et une force active[2]. L'adoption du système de Copernic vient renforcer d'ailleurs cette conclusion en contraignant la physique à recourir à une âme originelle pour expliquer sans l'intervention de la chaleur le mouvement de la terre, corps froid par essence[3].

Or, à la primauté ainsi reconnue à la pensée de soi dans le monde des réalités naturelles, devait nécessairement correspondre une théorie de la connaissance bien différente de l'empirisme sensualiste de Télésio. Ce philosophe en effet, en plaçant la perception, c'est-à-dire dans son système toute espèce de savoir, sous la dépendance étroite des mouvements imprimés à l'esprit vital par l'influence physico-mécanique des objets extérieurs, avait précisément rendu inintelligible cette intuition première de son propre être que l'âme, suivant les principes mêmes de sa physique, devait, antérieurement à

1. Sur Agostino Donio, voir Fiorentino, *Telesio*, t. I, p. 321 sq. —
2. *De sensu*, 1637, lib. I, cap. I, p. 3.
3. Voir plus haut, Troisième Partie, Chapitre IV, § II. —

toute action reçue ou communiquée, posséder en elle pour rechercher, sous l'impulsion de l'instinct, sa propre conservation. — En outre, en supprimant ainsi la réalité propre de la conscience considérée comme distincte de la chose connue et comme opposée à cette chose, il avait engagé toute la théorie de la connaissance, et la physique elle-même, dans une véritable impasse, d'où il était bien malaisé de sortir : le sujet, n'étant rien par lui-même à l'origine du processus, du moins en tant que pensée, s'abîmait totalement dans l'objet, et par suite ce n'était pas seulement l'intuition de soi qui devenait inintelligible, c'était aussi la perception des réalités extérieures, c'était même la distinction des substances individuelles liées par une action réciproque au sein du devenir physique.

Le mérite d'avoir aperçu le premier toutes ces difficultés revient incontestablement, comme l'a montré Francesco Fiorentino [1], à Agostino Donio qui, en les déduisant de la théorie du « *spiritus animalis* », les signala dès 1581 [2], avant même que Télésio ait exposé sa doctrine du savoir dans l'édition complète de son *De rerum natura*, parue à Naples en 1586. Rien néanmoins dans les remarques de ce philosophe ne fait prévoir l'ampleur et la fécondité des vues métaphysiques auxquelles Campanella sera conduit par la critique de la conception naturaliste de la connaissance. Si ce dernier en effet emprunte à Agostino Donio l'idée d'un « *sensus abditus* », d'une conscience cachée par laquelle l'âme se connaît elle-même, antérieurement à toute perception sensible, il se garde bien en revanche de l'expliquer comme lui par une action physique que l'esprit (*spiritus*) exercerait sur lui-même [3] : il soustrait au contraire au devenir cette pensée primitive et essentielle,

1. Fiorentino, o. c. *l. cit.* —

2. Dans l'ouvrage : *De Natura hominis, Aug. Donii Consentini*, Basileae, 1581. —

3. Parlant de l'esprit vital (*spiritus*), Agostino Donio lui attribue une intellection cachée de sa propre nature et de son état, et il déclare qu'on aurait raison d'appeler cette intellection un « sens premier » et de l'attribuer à une opération de tension que l'esprit exercerait sur lui-même (*De naturâ hominis*, lib. II, cap. XVII, p. 104) : « Quodquidem sui ipsius statusque sui abditam in se intellectionem, esse quoque sensum, atque adeo primum sensum, jure opinor aliquis dicere posset, et *ex intentione in sese fieri atque constare* ». Cité par Fiorentino, *Telesio*, t. I, p. 329. note 1 ; voir tout le chapitre.

qu'il considère comme identique à l'être même de la chose. Tournant alors le dos au naturalisme de Télésio et de Donio, c'est de Plotin qu'il s'inspire, directement, et peut-être par l'intermédiaire de Pic de la Mirandole [1] ; il fait de la connaissance de l'âme par elle-même la source profonde de l'existence, et le lien qui rattache toute créature à cette connaissance que Dieu a de soi, et d'où procède toute vie, toute conscience et toute activité. — Une métaphysique néo-platonicienne vient ainsi se greffer d'une manière imprévue, mais assurément originale, sur l'empirisme de Télésio.

C'est en examinant les objections des sceptiques que Campanella se rend compte de la nécessité de remanier profondément la doctrine sensualiste de son maître. Le scepticisme est en effet l'inévitable conséquence de la théorie qui voit dans la perception sensible l'origine de tout savoir. Si on adopte cette théorie, la connaissance, engagée et absorbée dans le flux mouvant des événements physiques, ne trouve plus dans l'unité de la conscience le point d'appui solide qui en assure la fixité. Sensation passive, qui varie non seulement suivant les impressions reçues du dehors par l'esprit vital, — ce qui assure peut-être sa correspondance exacte avec les variations du devenir physique, — mais aussi suivant l'état passager du corps et l'organisation particulière de l'individu, elle ne satisfait plus à aucune des exigences exprimées dans la définition de la vérité. Savoir, c'est connaître les choses suivant ce qu'elles sont, et non suivant les affections qu'elles nous procurent, du dedans et dans leur essence, et non du dehors et dans leurs accidents, c'est-à-dire dans les modifications extérieures et insignifiantes dont elles nous affectent [2].

1. Pic de la Mirandole avait écrit (*Apologia, J. Pici Mirandulae Opera*, 1601, t. II, p. 62) : Anima nihil actu et distincte intelligit, nisi seipsam. Hanc [propositionem] declarando, dixi quod intelligebam de intelligere abdito, etc. — Voir la Première Partie, Chapitre IV, § III et I, de notre livre : *Les Antécédents historiques du « Je pense, donc Je suis »*.

2. *Met.*, pars I, lib. I, cap. I, p. 6 : Sapiens est, cui res sapiunt, prout sunt ; — art. III, p. 11, titre : Quod non datur scire ex eo quod non prout sunt sapiunt, quae sapere nobis dicuntur. Nullus enim sensus sentit res sicuti est, sed sicuti afficitur, et alii aliter ; licet putent quandoque idem sapere, non sapiunt idem ; — art. I, p. 7 : Item neque si intrinsecaremur rebus, saperemus prout sunt, quoniam sapimus prout ab illis afficimur ; alius autem aliter afficitur. Ergo sciremus res se-

De plus, la condition première de la connaissance, c'est la distinction de ce qui perçoit et de ce qui est perçu, de l'intelligence et de l'intelligible, du sujet et de l'objet, et c'est pourquoi Télésio se refusait à admettre avec Aristote que la perception fût une communication de la forme du sensible, une « information », et avec la scolastique qu'elle fût une réception des espèces sensibles dans les organes. Elle résulte, disait-il, d'une très légère modification de l'esprit vital, qui pâtit de l'action externe des choses, mais ne reproduit en lui que très faiblement les mouvements qui leur sont propres ; je ne perçois le feu qu'en tant que je suis légèrement échauffé ; le mouvement n'est connu par moi qu'en tant que je suis légèrement mû. — Seulement, cette timide correction du principe suivant lequel le semblable est connu par le semblable, suffit-elle à en atténuer les conséquences ruineuses, en sauvegardant au sein du processus de la sensation la distinction fondamentale de l'être qui connaît et de l'être qui est connu ? En l'adoptant, à cause de sa conformité à l'expérience, Campanella se refuse au contraire à lui reconnaître cet avantage.

Qu'est-ce en effet que la passion ? C'est essentiellement la communication par l'agent au patient d'une partie de sa nature, c'est-à-dire une assimilation du patient par l'agent. Elle requiert donc entre ces deux termes une contrariété initiale que l'action a pour effet de détruire. Dès lors la connaissance, quand on la subordonne à la passion et qu'on la conçoit comme identique à tous les autres phénomènes naturels, doit être considérée comme une assimilation dans laquelle l'objet connu, seul promu à la dignité d'agent, revêt le sujet de sa propre nature, et détruit l'opposition même qui était la condition de l'acte de connaître. « Par la sensation nous sommes aliénés de nous-mêmes, et transformés dans quelque autre chose. Etre ainsi aliéné de soi, c'est devenir autre chose, et puisque Télésio, Aristote, et un peu Platon accordent que celui qui connaît se transforme dans l'objet connu, le savoir consiste en cette aliénation. Mais l'aliénation, c'est la folie,

cundum mensuram nostram, non secundum mensuram entis et veri... Nec intellectus intelligit quidditatem quae non sentitur. Nihil enim est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.

c'est la perte de son propre être pour acquérir une nature étrangère, ce n'est donc pas appréhender les choses en tant qu'elles sont, mais devenir les choses elles-mêmes, et l'aliénation »[1]. C'est ainsi que la morsure d'un chien enragé communique à l'homme mordu l'instinct et les mœurs du chien ; que l'extatique, transformé en une réalité divine, perd son être propre, comme il apparaît par l'exemple de Sainte-Catherine de Sienne et de Saint-François ; qu'enfin toute passion en général aliène de lui-même le sujet qui l'éprouve[2].

Dira-t-on ici que la puissance de l'impression reçue est la cause de cette aliénation, et que les impressions faibles ne sauraient ni supprimer ni altérer d'une manière vraiment profonde la distinction de l'esprit et des choses ? — Il est certain que dans l'ordre de l'être l'âme conserve sa réalité propre après toutes les modifications qu'ont imprimées à sa nature les actions incessantes exercées sur elle par les objets extérieurs, mais il ne suffit pas qu'elle soit ce qu'elle était, il faut encore qu'elle le sache ; il faut que dans l'ordre de la connaissance elle soit toujours elle-même, c'est-à-dire qu'elle ait le sentiment de son existence et de sa nature au moment même où elle perçoit les autres choses, en recevant momentanément une partie de leurs propriétés. Bref le sujet connaissant doit posséder et conserver la conscience de soi pendant toute la durée du processus par lequel il appréhende la réalité des autres choses. Or c'est précisément cette conscience qui lui est refusée, au moins implicitement, par la doctrine de Télésio.

Suivant cette doctrine en effet, l'âme, pour acquérir la connaissance de soi, devrait pâtir du fait d'une action qu'elle exercerait sur elle-même, et par laquelle elle se communiquerait à elle-même sa propre nature. C'est là évidemment chose impossible à concevoir, puisque le ressort de toute action, la cause de toute passion, c'est une contrariété qualitative initiale entre deux termes, qui introduit une rupture d'équilibre, et détermine une communication au patient des propriétés de l'agent. En fait, on constate précisément que l'esprit vital a grand' peine à percevoir l'air dont la nature est trop sembla-

1. *Met.*, lib. I, cap. I, art. IX, pars I, p. 20. —
2. *Ibidem.*

ble à la sienne pour exercer sur lui une influence physique vraiment sensible ; il ne connaît pas les autres esprits ; *a fortiori* ignore-t-il l'objet qui est le plus semblable à lui, c'est-à-dire son propre être [1], et aucune ignorance n'est plus surprenante que celle dans laquelle l'âme, cause active de tous les phénomènes mentaux et corporels, se trouve plongée sur tout ce qui touche à sa nature, à ses propriétés, à son mode d'activité. L'âme ressemble à la vérité à un homme ivre-mort qui, en reprenant possession de lui à son réveil, s'étonne de l'endroit où il se trouve, et demande aux personnes qui l'entourent ce qu'il a fait pendant l'état d'ivresse ; ou mieux encore à un ouvrier habile qui travaille dans une demeure obscure sans apercevoir son propre ouvrage, et doit se mettre à la fenêtre, pour demander aux gens qui passent s'il exécute bien son travail [2]. — C'est ainsi qu'avec la possibilité d'une connaissance de l'âme par elle-même disparaît dans l'hypothèse naturaliste de Télésio la possibilité même du savoir empirique, qui a pour condition le maintien d'une distinction entre les objets connus et le sujet connaissant. L'esprit est absorbé dans les choses, et avec la réalité de l'esprit s'évanouit celle de toute connaissance. Poussé jusqu'à ses plus extrêmes conséquences, l'empirisme sensualiste se détruit lui-même, et le scepticisme s'installe triomphalement sur ses ruines.

Où trouver maintenant le principe d'une solution de ces graves difficultés ? Campanella croit le découvrir au sein même de la doctrine animiste de Télésio, telle qu'il l'a comprise,

1. *De sensu*, 1637, lib. I, cap. IV, p. 8-9 ; *Prodr.*, *Comp.*, p. 77, p. 82 ; — *Met.*, pars II, p. 61, lib. VI, cap. VIII, art. VI : Telesius quoque objicit, cognitio fit per modicam immutationem, non per informationem ; ergo non per esse, sed per fieri et mutari. Nam si fieret esse alienum, perderet esse suum. Nullum autem ens mutatur a se ipso, nullum ergo sapit seipsum... Item sensus est perceptio passionis, et a se non potest pati, neque judicari... Unde nihil minus notum hominibus est, quam propria anima. — *Met.*, pars II, p. 65, lib. VI, cap. VIII, art. VI : Sed quia oculi nostri in eodem gradu albedinis sunt, ideo non sentiunt albedinem aeris, neque speculi, sed magis quidem hujus. Et ratio est quoniam simile non patitur a simili, unde spiritus noster aëreus aërem non sentit.

2. *Met.*, lib. I, cap. I, dubitatio X, pars I, p. 21 ; — *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXVI, p. 95.

interprétée et modifiée. Cette doctrine en effet place à la source de l'activité des êtres naturels l'instinct de conservation, c'est-à-dire l'amour de soi. Or un tel amour implique nécessairement dans toute réalité créée la connaissance de soi. On n'aime pas ce que l'on ne connaît pas. « Toute essence désire son propre être, donc toute nature connaît son propre être ; comment en effet l'aimerait-elle, si elle ne le connaissait pas [1] ? » Cette sorte de connaissance, la plupart du temps virtuelle et cachée dans les profondeurs de l'âme (*cognitio abdita, sensus abditus*), doit donc être postulée pour expliquer l'amour également secret et caché par lequel tous les êtres s'aiment eux-mêmes. « Et parce que l'existence d'un amour caché par lequel tous les êtres s'aiment eux-mêmes, est accordée par tous les philosophes, il faut accorder également celle du sens caché par lequel tous se connaissent eux-mêmes [2] ».

Il y a plus ; lorsqu'on reconnaît à l'âme cette faculté de la conscience de soi, ce n'est pas un mode de connaissance accidentel et dérivé qu'on lui attribue : on définit par cette faculté sa nature et son essence profonde, on exprime la propriété essentielle qui la rattache au fondement métaphysique de son existence, à une « Primalité » de l'Etre divin : la Sagesse, de la même manière qu'en la considérant dans son pouvoir propre et dans son instinct de conservation, on relie sa substance aux deux autres Primalités : la Puissance et l'Amour.

De ce caractère essentiel de l'intuition de soi, c'est la physique d'abord qui témoigne, et c'est ensuite la théorie de la connaissance. — La physique nous enseigne que les inclinations et les aversions de toutes les réalités naturelles s'expliquent par leur amour d'elles-mêmes. Cause universelle du devenir matériel, cet amour constitue donc la substance profonde de l'être, et par suite la conscience de soi dont il procède doit être aussi fondamentale et primitive, et même en un sens plus fondamentale et plus primitive que lui. Entre elle et l'amour, il n'y a qu'une distinction d'origine et de relation, parce que le fait de s'aimer soi-même a pour cause le

1. *Met.*, pars II, p. 59, lib. VI, cap. VIII, art. I. —

2. *Met.*, pars II, p. 78 : Et quia amor abditus, quo se cuncta amant, ab omnibus Philosophis conceditur, concedendus erat et sensus abditus, quo sese cuncta sapiunt.

fait de se connaître soi-même[1]; tous deux représentent au même degré l'essence de l'être agissant. Seule la Puissance est logiquement antérieure à la Sagesse et à l'Amour parce qu'avant d'aimer et de savoir il faut posséder le pouvoir d'aimer et de savoir[2].

Examinons maintenant la théorie de la connaissance. Nous allons y découvrir plusieurs preuves non seulement de l'antériorité logique et chronologique de l'intuition de soi par rapport à toute espèce de savoir, mais encore de la valeur éminente et de la certitude immédiate qui sont le privilège de cette forme de la connaissance, seule invulnérable aux arguments du scepticisme.

Si connaître véritablement, c'est être la chose connue, il n'y a rien que l'âme doive connaître aussi directement, aussi immédiatement et aussi parfaitement que son propre être. Nier la possibilité de ce savoir immanent et primitif, sous prétexte que l'esprit ne peut exercer sur lui-même une action physique du genre de celles que les objets matériels exercent incessamment sur sa substance propre, c'est considérer comme une condition essentielle et permanente de la connaissance ce qui n'en est qu'une condition accidentelle et momentanée, à savoir la passion, la communication au patient des propriétés de l'agent, qu'il ne possède pas, et qu'il doit recevoir en lui pour être informé de son existence et de sa nature. L'âme, qui se possède elle-même, n'a évidemment nul besoin, pour se connaître, de devenir ce qu'elle est déjà, c'est-à-dire elle-même. « Donc, c'est lui-même que l'être juge et sent le mieux, parce qu'il n'a pas besoin de devenir lui-même, et qu'il est ce qu'il est[3] ». Il a besoin de devenir les autres choses, qu'il n'est pas, mais même alors ce n'est pas ce devenir en tant que devenir qui est la cause de l'acquisition du savoir, mais plutôt l'être auquel il aboutit. « Lorsque l'essence capable de connaître

1. *Op. cit.*, *loc. cit.*, p. 77 : Et sicut scire seipsum est esse essentiale seipsum, ita amare seipsum est esse seipsum, sed distinguuntur scire seipsum et amare seipsum origine et relatione : quoniam amare seipsum oritur ab scire seipsum.

2. *Ath. tr.*, 1636, cap. XI, p. 140.

3. *Met.*, pars II, p. 89, lib. VI, cap. XII, art. V : Ergo seipsum magis judicat et sentit ens, quoniam non indiget fieri, sed est id quod est.

est devenue le connaissable lui-même, elle le connaît parfaitement, parce que maintenant *elle est ce* connaissable[1] ». Ce n'est donc que par accident que la passion est la cause de la sensation[2]. « Si elle procure la connaissance parce qu'elle rend la chose qui connaît identique à la chose connue, par une sorte d'assimilation, de toute manière c'est à l'être que se réfère le connaître, et non à la passion, sinon en tant qu'elle cause l'être[3] ». « Connaître, c'est être[4] ». Entre être et connaître, la distinction n'est ni réelle, ni fondamentale, elle est seulement formelle[5].

Une autre preuve, de caractère moins dialectique, et plus psychologique, peut être donnée de la primauté de la conscience de soi. Si on réfléchit, comme le demandent les sceptiques, à l'infinie variété des sensations que l'action des mêmes objets extérieurs procure, soit à des êtres de constitution physiologique différente, soit au même être, pris à des moments et dans des états divers, on doit avec ces philosophes reconnaître le caractère essentiellement relatif et subjectif de la perception sensible. Celle-ci n'est pas autre chose en vérité qu'une modification, une spécification, dûe à l'action des choses externes, de la connaissance originelle que l'âme a de soi. Et sans doute cette connaissance n'est pas un obstacle à la production et à l'apparition dans la conscience de sensations qui renseignent le sujet sur la nature et les propriétés des réalités qui l'entourent. Bien au contraire, les sensations n'existent que par elle, s'il est vrai que l'homme ne sent la

1. *Met.* pars II, p. 59, lib. VI, cap. VIII, art. I : Nam cum sensatio sit assimilatio, et omnis cognitio fiat, propterea quod ipsa essentia cognoscitiva fit ipsum cognoscibile ; et cum factum est cognoscibile perfecte illud cognoscit, *quoniam jam est illud : ergo cognoscere est esse.*

2. *Met.*, pars I, p. 44, lib. I, cap. V, art. I : Ergo sensus est ex passione per accidens.

3. *Met.*, *pars* II, p. 59, lib. VI, cap. VIII, art. I : Et profecto si passio ideo efficit cognitionem quoniam facit rem cognoscentem esse ipsam rem cognitam per assimilationem, utique ad esse pertinet cognoscere, et non ad passionem, nisi quatenus causat esse.

4. *Ibidem.*

5. *Met.*, pars II, p. 61, lib. VI, cap. VIII, art. II : Constat ergo seipsa omnia entia sentire quoniam seipsa sunt absque eo quod fiant : *realiter ergo et fundamentaliter cognoscere est esse :* formaliter vero distinguitur. —

chaleur qu'en tant qu'il se sent lui-même réchauffé par cette chaleur, de la même manière qu'il ne peut soulever un poids qu'en tant qu'il a la puissance de se soulever lui-même, alourdi de ce poids, et qu'il n'aime une douce température que parce qu'il s'aime lui-même en tant qu'agréablement réchauffé [1]. Néanmoins, il faut bien l'avouer, cette impuissance de l'âme à appréhender autre chose que ses propres états, en même temps qu'elle est une preuve manifeste de la primauté de l'intuition de soi, atteste aussi la radicale subjectivité du savoir acquis par l'expérience sensible. Arrêtons-nous un instant sur ce point important.

Campanella, dans sa réponse aux sceptiques, leur accorde que par la perception des sens l'homme ne saisit pas la nature des choses, mais seulement la manière dont elle l'affectent. Il en est ainsi de tous les êtres sentants. Seulement parmi eux l'homme est le seul à comprendre que les objets extérieurs ne sont pas tels qu'ils lui apparaissent, et que leur action doit nécessairement se traduire dans la conscience de chaque espèce vivante, et même dans celle de chaque sujet percevant, par des impressions proportionnées à sa capacité de sentir et à la mesure de son être propre. Nous devons donc avouer que par les sensations nous sommes renseignés beaucoup moins sur les propriétés des objets qui les causent que sur nos propres états internes. Toute perception est une modification et une spécification de la conscience de soi, produite par l'action que les réalités physiques exercent sur l'esprit vital. Nous connaissons moins la chaleur par exemple que la sensation de chaleur éprouvée par notre moi, et en général « notre savoir touchant les choses autres que nous provient de ce que nous nous savons nous-mêmes mûs et affectés par ces choses [2] ». De même donc qu'on peut dire que l'être de toute substance qui connaît consiste dans la connaissance qu'elle a d'elle-même [3], de même

1. *Met.*, pars II, p. 64 et 73, lib. VI, cap. VIII, art. V et cap. IX, art. VI ; — pars I, p. 32 et 73 : lib. I, cap. III, art. III et cap. IX, art. IX. —

2. *Met.*, pars II, p. 73, lib, VI, cap. IX, art. VI : Scimus enim alia per hoc quod scimus nos ab aliis motos et affectos.

3. *Met.*, pars II, p. 64, lib. VI, cap. VIII, art. V : Quapropter si esse est ratio cognoscendi, et cognitio aliorum facit esse aliud, *ergo esse animae et cujuslibet cognoscentis est cognitio sui.*

il est légitime d'affirmer que toute connaissance est pour elle une connaissance de soi [1]. Lorsque l'âme connaît, tout d'abord elle « se connaît elle-même parce qu'elle est ce qu'elle est, mais ensuite elle sent les autres choses au moment où elle se sent transformée dans ces autres choses » [2]. Le rôle du sujet pensant dans la perception est ainsi un rôle de tout premier plan. Sa constitution psycho-physiologique, ses besoins vitaux, déterminent la nature propre, l'intensité, et pour ainsi dire la couleur particulière de ses sensations, en vertu d'une finalité inhérente à la vie, et grâce à laquelle tout être possède exactement la mesure et le mode de sensibilité qui lui offrent les plus grands avantages pour la conservation de son individualité et pour celle de son espèce [3]. « L'existence intérieure ne fait pas obstacle à ce qui est extérieur, mais elle a pour conséquence la réception des choses extérieures suivant le mode de l'existence intérieure [4] ». S'ensuit-il cependant qu'au-delà des apparences subjectives l'homme ne puisse atteindre l'être tel qu'il est dans son fond intime ? — Il n'en est rien heureusement, car cette même conscience qui s'interpose entre

1. *Met.*, pars I, p. 73, lib. I, cap. IX, art. IX : Semper ergo scire est sui.

2. *Ibidem* : Cognoscit autem se quia est id quod est : sentit autem deinde alia dum sentit se immutatum in alia... Verumtamen hoc mutare non est scire, sed sciendi causa, vel *occasio*. —

3. *Met.*, pars I, p. 69, lib. I, cap. IX, Responsio ad tertium articulum : Igitur distantia et organum et medium, et objecti varietas causant accidentalem fallaciam non per se, sed propter gradum essendi et sentiendi aptum ita sentire ad sui utilitatem, ut quicunque alius modus inducat inutilitatem. Sapientia ergo est has varietates pernosse, et rem et relationem distinguere, et mensuram sciendi unicuique propriam esse intelligere, videlicet propriam temperiem singulorum ex proprio essendi sentiendique gradu ; idcirco unicuique suam. — Campanella distingue (*loc. cit.*, p. 68) deux sortes de connaissances : « scientia quae competit homini ad tuendam vitam », et « scientia simpliciter rerum prout sunt in se, et ad alia entia, nedum nobis ad nos, quoniam revera omnes patiuntur aliter et aliter ». — Il écrit aussi (*ibidem*) : « Putant enim bruta res esse quales illis apparent : nos autem sentimus non ita esse, sed aliter nobis atque illis pro modulo essendi atque sentiendi cuique suo ».

4. *Met.*, pars II, p. 64, lib. VI, cap. VIII, art. VI : Neque intus existens prohibet extraneum, sed facit ut extranea admittantur juxta modum intus existentis.

l'âme et les choses, comme pour recouvrir celles-ci d'un voile impénétrable, nous révèle justement du même coup, dans une intuition exempte de toute erreur, une existence première et interne : celle de l'âme, dont l'affirmation spontanée, invulnérable au doute, devient ensuite le point de départ et le principe de l'extension de notre savoir à tous les objets extérieurs. C'est ainsi que le scepticisme est définitivement réfuté dès qu'on a démontré la valeur éminente, l'immédiate certitude, et la fécondité illimitée de cette connaissance originelle.

Pour rendre inébranlable cette importante démonstration, Campanella, toujours en quête de justifications théologiques de ses idées personnelles, a recours au fameux raisonnement exposé par St-Augustin dans le *De Civitate Dei* et qui par une heureuse fortune allait bientôt devenir le Cogito cartésien [1]. A supposer même que l'on doute de tout et que l'on voie dans toute connaissance une illusion des sens ou de la raison, il y a une chose au moins dont on ne saurait douter, c'est de sa propre existence. Ce qui n'est pas en effet ne saurait ni connaître le vrai, ni se tromper. Mais comment déterminer la nature de cette existence qui échappe ainsi au doute sceptique ?

Il est facile de voir qu'elle consiste essentiellement dans la connaissance et dans l'amour, auxquels il faut ajouter la puissance sans laquelle ils n'existeraient pas. Je connais en effet que je connais, et je connais que je veux et que j'aime de la même manière que je connais que j'existe. Dans ce triple savoir n'intervient aucune espèce sensible, aucune représentation imaginative qui puisse décevoir l'esprit par une fausse apparence de vérité. Nul intermédiaire corporel ne s'intercale ici entre la pensée et son objet. L'être, le savoir, et l'amour, considérés en tant que réalités spirituelles, sont connus par une sorte de présence constante et intérieure. La chose connue, qui est l'âme, fait corps pour ainsi dire avec le sujet connaissant, et cette identité radicale des deux termes est la solide garantie de la valeur du savoir dans lequel ils apparaissent

1. Voir notre ouvrage : *Les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, 2e partie, chapitre premier, III, et première partie, chapitre premier, II, III et IV.

unis et confondus. En connaissant les trois aspects de l'existence ainsi appréhendée par l'esprit, il est donc possible de fixer définitivement les principes certains et universels d'où le philosophe peut partir pour constituer les sciences : ce sont l'Etre et ses trois Primalités : Puissance, Sagesse et Amour, inhérentes à toute réalité créée[1].

Le scepticisme ainsi réfuté, que devient l'empirisme ? — L'abandon des thèses essentielles de Télésio sur l'origine du savoir semble être nécessairement impliqué dans la doctrine qui confère le privilège de la certitude à une connaissance innée, définie par l'activité de la conscience et par une pensée immanente à la vie même de l'âme. Aussi Campanella ne manque-t-il pas de reproduire contre la valeur de l'expérience sensible non seulement les arguments des sceptiques, mais encore les appréciations les plus défavorables des platoniciens. A la perfection du savoir inné et infus (*cognitio innata, indita, scientia innata, sensus innatus, inditus*), il oppose l'imperfection du savoir acquis et surajouté (*scientia acquisita, illata, notitia, cognitio superaddita, sensus additus*). Le second assurément procède du premier dont il est une spécification, mais trop souvent il l'étouffe. Notre âme, absorbée dans la perception et dans l'amour des objets extérieurs, finit par perdre le sentiment de son existence et la connaissance de sa nature propre, qui ne subsistent plus en elle qu'à l'état de savoir virtuel et caché (*notitia abdita, sensus abditus*). Le flux perpétuel des impressions sensibles, la multiplicité des actions reçues des choses, l'empêchent même parfois d'opérer la synthèse de ses états internes en comparant son présent avec son

1. *Met.*, lib. I, *Praeambula responsionum*, pars I, p. 32 : Non enim possum falli si non sum. Nihil enim nec vere scit, nec fallitur. Item ergo quod novi me esse non fallor. Item nosco me nosse, non fallor. Sicut enim novi me esse, ita novi me nosse esse... At nostri esse, nostrique scire, nostrique velle nulla est species aut motio fantastica, sed praesentia perennis. Itaque circa haec falli non possumus... Sternenda est via ex certissimis et notissimis nobis et naturae, infallibilibusque. Haec autem sunt universalissima ut Ens, Entisque Primalitates, Potentia, Sapientia et Amor, unicuique propria, quae nec ignorari, nec per deceptionem incerta fieri possunt. — *Ibidem*, *titre :* Extare universalissima certissimaque in quibus non contingit falli, *ex quibus ad scientias formandas* procedimus.

passé, en sorte qu'elle oublie son identité personnelle [1], et vit alors comme les animaux, dans une sorte d'égarement et d'aliénation d'elle-même. En ce sens, la connaissance empirique, qui a pour cause la passion et pour conséquence l'oubli de son âme, et par suite de Dieu, dans l'amour des objets extérieurs, est dans l'homme, aux yeux de Campanella, un mal profond, fruit du non-être et de l'individuation. Nous retrouverons le développement et l'utilisation de ce thème pessimiste dans sa philosophie de la religion. Bornons-nous pour l'instant à examiner comment dans son explication de la connaissance il tente de jeter un pont entre l'empirisme et l'innéisme.

C'est la limitation essentielle de la créature qui contraint l'âme à se détourner d'elle-même et à rechercher pour la science des choses extérieures le secours de la perception. L'erreur de Télésio, comme celle de tous les empiristes, a consisté à n'envisager que cette connaissance imparfaite des choses qui provient de la partie et non du tout, de la passion et du discours, et non de l'être [2]. Voilà pourquoi il a subordonné tout savoir à la condition purement accidentelle du devenir, de la contrariété et de la distinction. Or une réflexion plus approfondie sur la formation de la science empirique eût fait éclater à ses yeux l'unité du savoir acquis et du savoir inné, et l'étroite parenté de toute connaissance non pas avec le devenir, mais avec l'être.

L'observation psychologique constate aisément en effet au sein même de la connaissance sensible cette disparition progressive de la passion et de l'action, dont la nécessité ne s'imposait que momentanément pour conduire le sujet à une assimilation plus parfaite avec l'objet. Le joueur de cithare, à qui l'habitude permet de jouer sans effort, ne réfléchit plus au mouvement de ses doigts et ne regarde plus les cordes : il s'est

1. *Met.*, pars II, p. 63, lib. VI, cap. VIII, art. IV : Verum et hoc est pars causae oblivionis : quoniam multiplicitas suorum esse adventitiorum obnubilat esse nativum ; et novitas sui, et cum novo esse adventitio, impedit collationem cum praeterito, *et unitatem entitatis, ergo et notitiam sui.*

2. Sed et Telesius videtur deceptus ex eo quod imperfectam rei notitiam consideravit, et quae fit ex parte et non ex toto, et ex passione, et discursu, non ex esse. (*Met.*, pars II, p. 59, lib. VI, cap. VIII, art. I).

incorporé pour ainsi dire son art, qui maintenant fait partie de sa personne. « Si cette science acquise, devenue l'être de celui qui sait, se produit en dehors du temps, du travail, de la passion et de l'action, de ce qui agit et de ce qui pâtit, parce que tout cela disparaît une fois la science acquise, combien il sera vrai davantage de la science innée de soi qu'elle existe au-dessus du temps, au-dessus du travail, de la passion et de l'action, et qu'elle n'a pas besoin pour l'avenir de l'être agissant ! C'est de cette manière que tous les êtres se connaissent d'une connaissance cachée (*abdita*), innée, non acquise, qui est le premier principe de leur être autrement dit l'essentialité, la primalité, comme la puissance et l'amour [1] ». L'unité du savoir empirique et du savoir inné est donc sensible au philosophe qui remonte jusqu'à leur source commune : l'existence de l'esprit. Pour lui la connaissance n'est alors ni une action ni une passion, mais quelque chose de plus divin dont le vrai nom est la prééminence de l'être [2]. — Ainsi, dans la mesure où la perception sensible se confond avec l'être de la chose perçue, elle est vraie de la même manière et pour la même raison que la connaissance de l'âme par elle-même. Il importe seulement de fixer cette mesure, en examinant comment dans la pensée le savoir empirique vient se greffer pour ainsi dire sur l'intuition de soi, de manière à participer en quelque façon de sa certitude privilégiée. C'est du reste à cette condition seulement que les sceptiques se verront forcés de rendre les armes : après avoir opposé à leurs négations l'évidence immédiate et indubitable de l'expérience interne, il est nécessaire, pour échapper à leurs arguments, d'établir, en partant de celle-ci, la valeur, assurément moindre, mais incontestable cependant, de la science acquise par l'expérience externe.

Il est remarquable qu'après avoir montré dans la connaissance innée la source de tout savoir, l'auteur du *De sensu rerum* persiste dans sa fidélité à l'empirisme, et continue à affirmer la supériorité de l'intuition sensible sur la raison.

1. *Met.*, pars II, p. 63, lib. VI, cap. VIII, art. IV. — Cf. *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXX, p. 105 ; — éd. de 1620, p. 178.

2. *Met.*, pars II, p. 69, lib. VI, cap. IX, art. I : Nos autem neque actionem neque passionem esse cognitionem, dicimus, sed quid longo divinius, et entitatis praeminentiam vocamus vocabulo novo.

« Le sens, dit-il, est certain, et il ne cherche pas de preuve ; il est à lui-même sa propre preuve. La raison au contraire est souvent une notion incertaine, et c'est pourquoi elle a besoin de preuves[1] ». — Pour comprendre ici la véritable pensée de Campanella, il suffit de réfléchir à la signification très large qu'il donne au mot sens : *sensus*. Pour lui, le sens, ce n'est pas nécessairement la sensation obtenue par une mise en communication de nos organes avec les réalités physiques voisines ; c'est la constatation directe de quelque chose qui est donné ; c'est l'appréhension immédiate de l'être, qui se fait sans raisonnement, par une sorte de fusion complète de la connaissance avec son objet. — Ainsi compris, le sens s'oppose à la raison comme l'intuition s'oppose au discours, et voilà pourquoi Campanella peut admettre simultanément, sans se contredire, la supériorité du savoir inné sur le savoir acquis, et celle de l'expérience sur la connaissance rationnelle.

Des deux sciences opposées, celle de l'âme et celle des choses extérieures, quelle est en effet celle qui comporte la moindre part de raisonnement, et la plus grande au contraire de constatation directe et immédiate ? C'est assurément la première. « L'âme se connaît elle-même par elle-même, d'une connaissance cachée. Les autres choses au contraire, elle les connaît dans la mesure où elle se sent elle-même modifiée et rendue semblable à ces choses qu'elle n'est pas[2] ». Il s'ensuit qu'à employer le terme dans toute la rigueur de sa signification, le sens caché par lequel l'esprit se connaît est le seul véritable sens. La sensation externe au contraire comporte une inférence, par laquelle l'esprit conclut de son état interne à l'objet semblable qui l'a produit, de ce qu'il perçoit et de ce qu'il est à ce qu'il ne perçoit pas et à ce qu'il n'est pas. Au lieu d'être, comme la conscience de soi, une intuition immédiate, elle est déjà par elle-même une opération discursive, un raisonnement. On le comprendra mieux en définissant le processus de l'inférence rationnelle et en le comparant à celui de la sensation[3].

« Nous inférons pour aller des choses connues par le sens

1 *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXX, p. 104.
2. *Op. cit.*, lib. II, cap. XV, p. 65.
3. *Op. cit.*, lib. II, cap. XXI, p. 78.

aux choses inconnues ». Le discours consiste donc, conformément à la théorie empiriste de Télésio, à sentir une chose non en elle-même, mais dans la chose semblable. « Discourir, c'est passer à la connaissance d'une chose par le moyen de la connaissance d'une autre chose qui lui ressemble, connaissance qui nécessairement a été reçue par le sens [1] ». — Mais qu'est-ce que la sensation ? Elle a la passion pour cause accidentelle, mais elle n'est pas la passion ; il ne suffit pas non plus de dire avec Télésio qu'elle est la perception de la passion [2], car le contenu de cette perception est purement subjectif, et n'est pas relatif à l'être de la chose perçue, mais à l'être que nous sommes pendant que nous pâtissons [3]. Peut-elle échapper à cette subjectivité ?

En l'absence de toute « information », et de toute réception d' « espèce intentionnelle », l'impression reçue dans l'âme à la suite des actions exercées sur elle par un objet externe ne peut consister que dans une très faible modification de sa nature, rendue partiellement semblable à la nature de cet objet. La faculté de percevoir doit par suite, en partant de ce léger changement, mesurer la totalité de la force agissante, par exemple la puissance du feu qui procure l'impression de chaleur. Comme elle n'y réussit évidemment qu'à l'aide d'une inférence fondée sur la similitude, il faut, pour définir la sensation en tant que connaissance objective, ajouter à l'affection passive une « perception notionnelle », un jugement, bref un discours, trop rapide certes pour être perçu par la conscience, mais réel cependant, et qui étend le savoir de l'âme au-delà de son état interne immédiat, en lui permettant de saisir l'objet qui a causé en elle une passion [4].

1. *Op. cit.*, lib. II, cap. XXX, p. 104.

2. *Met.*, pars II, p. 59, lib. VI, cap. VIII, art. I : Quapropter videtur Telesio esse perceptio illatae passionis omnis cognitio. Nos autem aliter sapimus...

3. *Met.*, pars II, p. 68, lib. VI, cap. IX, art. I : At quoniam Telesius recte nos monere videtur, sensum esse non passionem sed perceptionem passionis, ideoque sequitur *non pertinere ad ipsum esse rerum, sed ad perceptionem ipsius esse quod simus dum patimur*, hoc iterum examinare non gravemur.

4. *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXI, page 79 ; — éd. de 1620, p. 130 : Quin asseram nullam fieri sensationem absque discursu. Non enim

Quelle va être maintenant la conséquence de cette réduction à une opération discursive de la forme la plus rudimentaire de la connaissance empirique ? — Elle ne laisse plus subsister, semble-t-il, comme savoir immédiatement et incontestablement certain, que la connaissance que l'âme a d'elle-même. Seule en effet, cette connaissance intuitive mérite vraiment d'être appelée sens. « Le discours en effet porte sur une chose douteuse, tandis que l'âme se connaît par nature et par essence ; *toutes les autres choses au contraire, elle les connaît par le discours*, en tant qu'elle est elle-même modifiée par ces choses, et qu'elle devient ces choses[1] ». — Pour avoir voulu échapper au scepticisme par un recours à la seule intuition dans laquelle la pensée soit vraiment adéquate à l'être, la philosophie de la connaissance se trouve ainsi engagée dans une impasse : enfermé dans la conscience de soi, l'esprit ne peut étendre son savoir aux objets situés en dehors de lui que par le moyen d'une expérience dont la subjectivité et la relativité essentielles viennent d'être formellement reconnues, de même que par les efforts d'une raison dont la capacité de saisir le vrai a été d'avance dépréciée au profit du savoir immédiat et intuitif. Est-elle en mesure de trouver une issue, et de quel côté ?

II. — Le problème de la valeur objective du savoir L'innéisme, la théorie des Idées et la Vision en Dieu

Pour mieux comprendre la position de Campanella à ce tournant de sa pensée philosophique, il est nécessaire de la comparer à celle de Descartes après le « *Cogito, ergo sum* ». Comme Descartes en effet, il a, en s'inspirant de Saint-

sensilis anima informatur sensibili objecto, sed ex modica mutatione, totum mensurat statim... — Lib. I, cap. IV, p. 8, éd. de 1637 : Sensus igitur non solum passio, *sed ex illata passione inferentis obiecti perceptio notionalis, et fit simul cum discursu tam celeri quod non percipitur.*

1. *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXX, p. 105 : Ipsa autem [anima omnis] se non cognoscit discursu. Nam discursus rei dubiae est ; ipsa autem se natura et per essentiam novit ; *caeteras vero res omnes discursu*, in quantum sentit seipsam ab illis immutari, illasque fieri.

Augustin, vaincu le doute sceptique par l'épuisement même de ce doute, et par un recours à une intuition immédiate et première, donnée dans une expérience interne, et dans laquelle il a cru voir se réaliser l'absolue identité de l'être et du connaître. Mais en même temps, comme Descartes encore, il a dû avouer l'impuissance de la perception sensible à appréhender autre chose que des apparences et des qualités subjectives, dont le contenu n'exprime que les relations des objets avec les besoins vitaux et l'utilité biologique de l'être sentant. Va-t-il, comme l'auteur des *Méditations*, s'adresser à la raison et aux idées innées pour construire la représentation véritable et objective du monde extérieur, et demander à la véracité divine la garantie de sa correspondance avec la réalité absolue[1] ?

Sans instituer ici une comparaison détaillée entre les deux métaphysiques, nous pouvons dire que l'analogie ne se poursuit pas aussi loin, mais que Campanella cependant, en dépit des prémisses empiristes et nominalistes d'où il est parti, découvre la solution du problème dans une restauration partielle de l'innéisme platonicien ou plutôt encore néo-platonicien. Mais en même temps il tente de relier cette doctrine à une théorie du jugement et du raisonnement qui révèle déjà dans sa philosophie, antérieure pourtant à l'idéalisme cartésien, un très vif sentiment de l'activité de la conscience et du rôle joué par l'esprit dans la création du savoir objectif.

Pour Campanella, la connaissance sensible ne s'achève pas dans la perception de la passion. Elle ne saisirait alors que des apparences. Pour les dépasser, elle doit se continuer par le jugement. Or le jugement est quelque chose de plus que la perception d'un changement interne. Pour obtenir celle-ci en effet, qui est seulement la connaissance de la passion, le sens inné pourrait suffire. Mais le jugement, qui confère à l'esprit la faculté de connaître la chose perçue telle qu'elle est, doit impliquer en outre une inférence, une connaissance discursive, portant sur tout ce qui est relatif à l'être de l'objet

1. Pour toute cette comparaison avec Descartes, voir la seconde partie de notre ouvrage : *Les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*.

et à son essence[1]. Or la puissance de ce discours ne connaît vraiment pas de limites, surtout lorsqu'il procède non de l'esprit vital (*spiritus*), mais de l'activité propre de l'âme immatérielle (*mens*). Cette âme en effet possède un pouvoir de raisonner bien supérieur à celui de l'âme animale. C'est le discours mental (*discursus mentalis*) par lequel elle tire de l'intuition de la partie un jugement sur le tout, en passant des sensibles aux sensibles par le moyen de leurs similitudes[2]. La perfection introduite dans cette opération par l'influence de l'âme immatérielle permet alors à l'âme d'étendre à l'infini, par la voie de l'analogie, les inférences originellement greffées sur les plus humbles des modifications reçues dans l'esprit vital à la suite des actions que les choses ont exercées sur lui. C'est ainsi que l'astronome réussit à mesurer et à prévoir exactement des mouvements des corps célestes qu'il n'a nullement perçus, et à soumettre à son calcul le ciel, la terre, et toutes choses, comme s'il était non le contemplateur, mais l'artisan même de l'univers. Voilà comment fructifie une science primitivement si pauvre de contenu[3]. — Mais quelle garantie avons-nous de la valeur des connaissances acquises ainsi, non par l'intuition, mais par le discours, et de la validité d'inductions qui reposent uniquement sur les ressemblances et les analogies supposées entre les êtres naturels ?

Tout d'abord il importe de remarquer qu'en vertu de leur

1. *Met.*, pars II, p. 68, lib. VI, cap. IX, art. I : Sed quidem videtur judicium aliquid plus importare quam perceptio : perceptio enim fit sola passionis notitia, sensuque cunctis innato ; judicium vero importat adhuc *discursum omnium quae pertinent ad objecti esse, vel essentiam*, magis autem si elevatur a Mente... Videtur ergo judicium esse perceptio entis. — *Met.*, pars I, p. 44, lib. I, cap. V, art. I ; Ergo non sola immutatio est sensus, sed immutationis perceptio. Videtur tamen magis actus esse vitalis judicativus, qui *rem perceptam prout est cognovit*.

2. *Met.*, pars I, p. 44, lib. I, cap. V, art. I : Datur enim et *discursus mentalis* quo ex intuitu partis intellectus judicat totumque, ex sensilibus in sensilia, quo similia sunt.

3. *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXV, p. 91 ; — *Met.*, pars I, p. 80 : *Defensio mathematicorum* ; — *Ath. tr.*, 1636, cap. VII, p. 65 ; — *Met.*, pars I, p. 66, lib. I, cap. IX, art. I : Ecce quantum fructificat modica sapientia.

commune origine tous les êtres se ressemblent : tous en effet sont des créatures de Dieu, et dépendent de la même cause très puissante et très bonne ; tous reçoivent leur essence, plus ou moins directement, des trois « Primalités » divines : Puissance, Sagesse, Amour. De plus, c'est cette même parenté universelle des êtres qui explique la possibilité de l'assimilation réalisée par la perception sensible entre le sujet qui perçoit et la chose perçue. Les objets ne nous meuvent qu'en tant qu'ils ont dans leur nature quelque chose de nous [1]. Nous les connaissons alors grâce à la connaissance innée que nous possédons de nous-mêmes, et qui permet de leur attribuer, par analogie, les propriétés que nous constatons en nous. Leur action sur notre esprit peut alors être comparée au choc qui fait jaillir de la pierre le feu contenu en elle à l'état latent [2]. L'intuition de soi, c'est l'être ; la passion, par laquelle nous connaissons les objets extérieurs, c'est un devenir, c'est l'écoulement en nous d'un autre être ; « et cet être qui s'écoule, en tant qu'il est ajouté par les objets à l'essence qui connaît, ne lui procure pas une connaissance, mais il fournit à la notion originelle une occasion de se manifester [3] ».

Seulement, parmi les ressemblances sur lesquelles nous nous fondons pour greffer sur nos perceptions une chaîne indéfinie d'inductions, les unes sont proches et essentielles, les autres éloignées et accidentelles [4], et rien dans la sensation ne nous indique que l'analogie perçue se classe dans le second groupe, de manière à autoriser une généralisation immédiate de la propriété constatée [5]. Nous voilà donc en présence d'une grave difficulté, que ne suffisent pas à résoudre la connaissance de l'unité du plan divin et le recours à la notion innée de soi.

1. *Met.*, pars II, p. 89, lib. VI, cap. XII, art. V : Igitur objecta nos movent in quantum habent aliquid nostri. — *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXX, p. 109 : *Discurrimus facile ad objecta omnia quoniam similia omnia sunt invicem :* similia autem sunt, quoniam *ab eadem pendent causa*, potentissima optimaque.

2. *Met.*, lib. VI, cap. IX, art. I, pars II, p. 69.

3. *Met.*, pars II, p. 69, lib. VI, cap. IX, art. I : Et hoc esse fluens quatenus additur ab objectis cognoscenti essentiae, non parere notitiam, sed *notitiae radicali occasionem sese manifestandi praebere.*

4. *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXX, p. 104.

5. *Met.*, lib. I, cap. I, art. II, pars I, p. 7.

Avant d'exposer la solution de Campanella, montrons nettement comment il s'est posé le problème.

Pour fonder ses inductions, l'homme aspire à découvrir entre les choses des similitudes essentielles. Mais justement les concepts universels formés par son esprit vital ne paraissent être que des copies confuses et effacées des plus lointaines et des plus superficielles ressemblances des objets [1]. Il sait donc que la réalité profonde de toute chose est dans son irréductible individualité, mais, être individuel lui-même, il ne peut entrer en communication avec les autres êtres que par une assimilation toute partielle et extérieure. Une voie vers la vérité lui serait ouverte, s'il avait le pouvoir de s'identifier à Dieu, inventeur et artisan des choses dont il possède en lui, étant intérieur à son œuvre, les exemplaires individuels, génériques et spécifiques [2]. Mais ce serait lui conférer une vertu créatrice qu'il ne possède pas, et de plus donner à l'innéité de sa connaissance une signification que Campanella, de crainte de tomber dans un panthéisme avoué, se refuse à lui accorder, et qui d'ailleurs démontrerait l'absolue inutilité de l'expérience. Comment surmonter ces difficultés sans rétablir les formes d'Aristote, et son explication de la connaissance sensible par l' « information » ?

Après bien des hésitations, Campanella restaure dans son système la théorie néo-platonicienne des Idées. Les analogies constatées entre les êtres, leur parenté avec notre nature, la possibilité de cette assimilation qui est la connaissance sensible, s'expliquent par les Idées, contenues dans l'entendement divin [3]. Celle-ci, comme les raisons séminales des stoïciens [4], président à la génération naturelle ; comme les

1. *De sensu*, 1637, p. 79-80, lib. II, cap. XXII ; — *Met.*, *loc. cit.*

2. *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XV, p. 65 ; — *Met.*, pars I, p. 63, lib. I, cap. VIII, art. I : Scientia ergo non est reminiscentia, nisi in anima a Deo indita... Est ergo sapientia in anima a Deo ; objecta autem sapibilia minime, nisi anima omnium rerum ideas habeat, quas nequaquam habere puto, cum ipsa rerum non sit artifex ideator et excogitator.

3. *Met.*, pars III, p. 118, lib. XIII, cap. II, art. V : Ad 21 dicimus ideas necessarias esse ad notitiam rerum, si quidem res nulla cognoscitur nisi per assimilationem cognoscentis ad cognitum : haec autem assimilatio est idea et forma. — Cf. pars I, p. 100, lib. II, cap. III, art. I.

4. *Met.*, pars I, p. 102, lib. II, cap. III, art. II.

genres de Platon, elles président à la formation des connaissances abstraites et générales[1]. L'universel assurément n'existe pas dans la nature, où il n'y a pas d'homme ou d'animal universel. Mais l'Idée a en Dieu une existence réelle. Elle est le modèle que chaque être tend à réaliser, le sceau que l'art divin applique sur une infinité d'objets réels. La définition de l'homme comme « animal raisonnable » est donc une définition par des principes idéaux qui sont aussi dans l'intellect divin, premier artisan de toutes choses, dans lequel notre intellect les contemple ; car cet intellect divin est en nous, mais nous ne nous en apercevons pas, notre âme ne se connaissant elle-même que par une connaissance cachée[2].

Ainsi se précise la nature de ces notions originelles pour lesquelles l'expérience n'est qu'une occasion de se manifester et de se spécifier. Ces notions, ce sont les Idées ; mais, pour sauvegarder la distinction entre Dieu et l'être créé, entre l'auteur et le spectateur de la nature, en même temps que pour maintenir, avec la limitation de notre être, la nécessité de l'expérience dans la connaissance, Campanella refuse à l'âme humaine la possession intégrale et l'immédiate intellection des essences. Ce n'est pas en elle-même, c'est en Dieu que notre âme contemple les Idées[3], *à l'occasion* des actions qu'elle reçoit des objets. — Seulement Dieu est en elle, comme il est en toute créature, encore que sa présence intérieure reste la plupart du temps inaperçue, et par suite, pour elle, la contemplation des modèles éternels des choses s'identifie en un sens avec le sentiment qu'elle a de son être propre.

1. *Met.*, pars III, p. 118, lib. XIII, cap. II, art. V : Idea ergo in omnibus, licet ignota, confert ad scientiam.

2. *Met.*, pars III, p. 127, lib. XIII, cap. III, art. I : Non enim datur animal neque homo communis in natura, sed idealiter, quoniam datur idea, instar cujus fiunt animalia : propterea ly animal rationale est definitio per principia idealia, quae etiam sunt in intellectu primo opifice rerum omnium *in quo noster intellectus ista intuetur : est enim ille in nobis, sed nos minime advertimus.* Nam neque seipsam novit anima, nisi abdita notitia, ut dictum est.

3. *Disputationes*, Parisiis, 1637, *Physiologia epilogistica*, cap. XIII, art. V, p. 96 : Contemplari tamen ideam quae est multiplex participabilitas *primae ideae* proprium munus est mentis a Deo inditae, quae excitatur ad intelligentiam idearum ob similitudinem quam in his ideis invenit quae in spiritu sunt apprehendente communitates rerum.

C'est ainsi que dans un esprit qui paraissait d'abord réduit à la seule intuition de soi-même comme être particulier et individuel, se trouve garantie la conformité de ses notions à la réalité extérieure, et leur extension à tous les autres êtres par voie d'assimilation. Si l'âme peut devenir toutes les autres choses, c'est que par la présence en elle de Dieu, qui est son principe, elle est réellement en un sens toutes les autres choses, comme Dieu lui-même dans sa réalité éminente, à condition qu'elle contemple dans leur source, qui est aussi la sienne, les Idées qui ont présidé à leur création et dirigent encore leur génération et leur devenir. — La solution donnée par Campanella au problème de la valeur objective de la connaissance, ce n'est pas à proprement parler celle de Descartes : le recours à la véracité divine ; c'est bien plutôt la vision en Dieu de Saint-Augustin [1] et de Malebranche. Si singulier et si contradictoire que cela apparaisse dans un système où l'universelle interaction est considérée comme la loi du monde physique et du monde mental, la conciliation entre la notion innée et l'expérience sensible s'y réalise dans une théorie de la connaissance qui a beaucoup de traits communs avec l'occasionnalisme. —

1. *Met.*, pars II, p. 244, lib. X, cap. I, art. IV : Tu enim, inquit S. Augustinus, vides hanc veritatem, et ego video hanc veritatem ; nec tu vides in me, nec ego in te, ergo in uno tertio maxime vidente et omnia docente.

CHAPITRE II

L'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu

La philosophie de la connaissance de Campanella ne peut s'achever sans recourir à un principe transcendant sinon par rapport à l'âme (*mens*), du moins par rapport au monde matériel et à l'esprit vital (*spiritus*). Elle est ainsi une introduction naturelle à la métaphysique religieuse. L'insuffisance de l'empirisme et du naturalisme absolu à rendre compte du savoir témoigne en faveur du spiritualisme, en sorte que, pour démontrer l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, Campanella n'à qu'à tirer les conclusions métaphysiques de sa théorie de la primauté de la pensée.

Rien de plus instructif pour l'histoire de la philosophie de la Renaissance que le triomphe remporté ici par l'une des deux tendances qui se combattaient au sein du naturalisme. Tantôt cette doctrine, avec Télésio surtout, concevait la nature comme un agrégat d'êtres individuels, et par suite en faisait l'objet d'une expérience sensible immédiate, que la pensée devait reconstruire par l'accumulation et la liaison indéfinie des représentations concrètes et particulières fournies par la perception ; tantôt au contraire, comprenant avec Bruno par exemple l'impossibilité de rendre compte de la multiplicité et de l'enchaînement des parties de l'Univers sans s'élever à l'intuition de son unité et de sa totalité infinie, elle subordonnait à cette intuition l'explication même des réalités individuelles. Lorsque Campanella démontre l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, c'est dans cette seconde direction qu'il aiguille définitivement le naturalisme de la Renaissance, dans sa toute dernière manifestation.

Le recours à la notion d'infini est en effet pour notre philosophe, comme il le fut plus tard pour Descartes, le seul moyen

de dépasser les bornes qu'il a imposées à la connaissance certaine en l'enfermant dans le cercle étroit de la conscience de soi. Toutefois, pour Campanella, l'être que l'âme saisit alors, lorsqu'elle se rend compte de l'infinité de son pouvoir, de sa science et de ses aspirations, ce n'est pas directement Dieu, c'est d'abord sa propre nature immatérielle, sa destinée immortelle, et ensuite seulement le principe suprême de cette nature, et le souverain dispensateur de cette destinée. Examinons le détail de la preuve.

Dans l'*Atheismus triumphatus*, dans le *De sensu rerum et magiâ*, et dans la *Métaphysique*, Campanella ne manque pas de reproduire en faveur de l'immortalité tous les arguments classiques contenus dans les traités de théologie, mais la preuve à laquelle il accorde la plus grande importance est manifestement celle qu'il fonde sur l'extension de la connaissance humaine par le discours (*discursus*). Nul effet, dit-il, ne peut s'élever au-dessus de sa cause[1]. Or, en partant d'une très légère modification de l'esprit vital, l'âme humaine, par un progrès sans fin du semblable au semblable, réussit à mesurer la grandeur des étoiles et les mouvements des astres, et à étendre ses pensées au-dessus du soleil et des corps célestes, dans l'infini de l'espace, du temps, et des mondes. Elle n'est donc pas un produit des éléments, une substance matérielle et organique comme l'esprit vital, qui est engendré par la chaleur solaire, et transmis à l'individu par la génération. Si elle se confondait en effet avec cet esprit, elle serait comme lui un être naturel, dont l'opération essentielle consisterait à enregistrer passivement les déterminations concrètes et particulières des choses qu'elle percevrait dans le cercle étroit de son existence physique, rigoureusement limitée dans l'espace et dans le temps. Tout au plus y ajouterait-elle, comme le font les animaux, quelques inductions fondées sur les similitudes les plus extérieures et les plus apparentes des choses sensibles, et elle serait assurément impuissante à s'élever au-dessus de sa cause : le soleil, les éléments. Satisfaite d'une connaissance finie, elle ne désirerait pas non plus un bien infini, et elle

1. *Ath. tr.*, 1636, cap. VII, p. 65 : Nullus effectus super suam causam elevatur.

ne connaîtrait pas l'inquiétude religieuse, soit toujours inassouvie de beauté, de science, de puissance et d'amour, dont la preuve ou le symbole est dans le mot d'Alexandre aspirant à conquérir les mondes en nombre infini imaginés par Démocrite [1].

Il faut donc admettre, au-dessus de l'esprit vital, une âme incorporelle (*mens*), dont l'opération « transcende le corps informé par elle et tous les éléments » [2]. Et tout dans cette âme témoigne de son immortalité. Indépendante de la matière, elle tire d'elle-même ses propres pensées, son propre pouvoir et son propre amour, dont les impressions sensibles ne sont que les causes occasionnelles [3]. Pénétrée de la vie religieuse, à laquelle l'esprit vital répugne [4], elle se sent unie du dedans au principe éternel de son être qui est le seul objet adéquat à son aspiration infinie. Enfin, étrangère à toute contrariété qualitative et à toute composition, elle doit nécessairement échapper à la dissolution et à la mort [5].

Ainsi se précisent dans la doctrine de Campanella les traits d'une conception que Télésio avait laissée dans le vague. Pour rendre compte de la connaissance de Dieu et de l'aspiration à la béatitude, l'auteur du *De rerum natura* avait admis, conjointement avec l'existence de l'esprit vital, celle d'une âme immatérielle et immortelle, mais il ne lui avait attribué aucune espèce d'activité propre [6], alors qu'au contraire il avait décrit et expliqué avec un souci presque scientifique de rigueur

1. *Ibidem.* — *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXV, p. 87 à 91. — P. 87 : Quando homo meditatur, extendit cogitationes suas supra solem, et deinde superius et deinde extra coelum vagatur, et tandem infinitos extra mundos intelligit... — P. 88 : At quomodo potuisset sol largiri infinitum discursum homini supra ipsum solem, si tota humana anima spiritus sit a sole ingeneratus? — P. 89: Appetitus hominis infinitus est.— *Ath. tr.*, p. 65 : Etenim ex similibus ad alia similia procedere in infinitum non est opus caducae, vanaeque rei, sed intelligentiae altissimae...

2. *Ath. tr.*, 1636, cap. VII, p. 73.

3. *Op. cit.*, *loc. cit.*, p. 72.

4. *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXX, p. 109 : Patet in *religione, cui spiritus repugnat.*

5. *Ath. tr.*, 1636, cap. VII, p. 71.

6. *De rerum natura*, 1586, lib. VIII, p. 332, 339 ; — p. 179 : Animam a Deo in singulos homines immissam, spiritus e semine educti, et corporis universi formam et incorpoream, immortalemque esse.

et de minutieuse exactitude les opérations de l'âme corporelle. En lui empruntant sa théorie, Campanella comble cette grave lacune, qui aurait pu servir d'argument contre les vérités enseignées par sa philosophie religieuse [1]. Il reproche à son maître de n'avoir rien dit de la nature de l'âme incorporelle, sinon qu'elle était la forme de l'esprit vital [2]. — En outre, bien qu'il ait d'abord suivi Télésio en refusant d'accorder à cette âme aucune fonction propre, il se décide maintenant à lui en attribuer trois : l'extase, l'intelligence des choses divines, et le savoir privilégié par lequel l'homme comprend que les choses ne sont pas telles qu'elles lui apparaissent [3]. Telles sont en effet, nous allons le voir, les trois opérations qui d'après sa nouvelle philosophie de la connaissance sont inexplicables par l'esprit vital.

L'extase est le prolongement de cette intuition adéquate à l'être que l'âme obtient en se repliant sur soi ; par l'extase, l'âme découvre, au-delà de l'esprit individuel, un Dieu plus intérieur à nous que nous-mêmes, et elle s'unit à lui, d'une manière ineffable. Cette opération ou cet état est donc le plus haut degré atteint par l'intelligence des choses divines [4]. Or cette intelligence, c'est essentiellement la connaissance, et le sentiment de l'infini, étranger à l'esprit vital, et qui se manifeste dans la vie humaine par une aspiration à l'expansion illimitée du savoir, de la puissance et de l'amour. L'extase et la science religieuse sont par suite très manifestement des fonctions de l'âme immatérielle.

Il ne reste donc plus qu'à préciser la nature de cette forme

1. *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXIX, p. 101 : Omnesque rationes quibus spiritum passibilem, corporeumque ostendimus, et mortalem, contra humanam militant mentem.

2. *Met.*, pars II, p. 71, lib. VI, cap. IX, art. IV : Nihil invenio apud eum [Telesium] nisi quod est forma spiritus.

3. *Met.*, pars III, p. 141, lib. XIV, cap. IV, art. II : Tandem licet alibi nos nullam propriam operationem dederimus animae humanae quae spiritui corporeo communi non sit, tamen *cognoscere quod res non sunt sicut nobis apparent, non datum brutis, et intelligentiam divinorum, et extasim ut propriam damus.* — Cf. *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXX, p. 109 : Potestque [mens a Deo indita] plura temperamenta actuare, sed principaliter in spiritu habitare, nec operationem habere propriam.

4. *Met.*, lib. VII, cap. VI, art. II, pars II, p. 150.

privilégiée du savoir par lequel l'homme comprend que les choses ne sont pas telles qu'elles lui apparaissent. Mais l'allusion est transparente. Campanella songe évidemment au pouvoir que possède le jugement de s'affranchir de la subjectivité de la sensation, et de connaître, au-delà des apparences, les choses telles qu'elles sont, par l'usage d'un « discours mental » (*discursus mentalis*) qui se poursuit à l'infini, de similitude en similitude, en s'appuyant sur la garantie de vérité fournie par la ressemblance des choses aux Idées. Les textes sont nombreux en effet où le philosophe explique la fécondité de ce discours, et en général de l'invention scientifique, par l'action d'une imagination propre à l'âme immatérielle, et qui collabore avec l'esprit vital, dont elle perfectionne les opérations [1]. — Quant à l'intellection des Idées, il en fait la fonction propre de cette âme (*mens*). « L'intellection de l'Idée considérée en tant que sceau est propre à l'âme incorporelle ; celle de l'Idée en tant qu'objet marqué du sceau est propre au sens intérieur » [2]. Les ressemblances physiques des objets, appréhendées par l'esprit vital, jouent ici seulement le rôle de causes occasionnelles ; elles servent à exciter l'âme à la contemplation des Idées dans l'entendement divin. « Contempler cependant l'Idée qui est la « participabilité » multiple de l'Idée première, est la fonction propre de l'âme introduite dans l'homme par Dieu (*mentis a Deo inditae*), qui est excitée à l'intelligence des Idées par l'effet de la similitude rencontrée dans les idées qui sont dans l'esprit vital lorsqu'il appréhende les traits communs des choses » [3]. — L'immatérialité et l'immortalité de l'âme se trouvent ainsi directement rattachées à la nouvelle doctrine de la connaissance.

1. *Ath. tr.*, 1636, cap. VII, p. 65 ; — *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXX, p. 109 ; — *Met.*, lib. V, cap. I, art. III, pars I, p. 344 : Quapropter *imaginatio mentalis, non sensualis*, est inventrix scientiarum per ideationem. — *Disputationes*, *Physiol. epilog.*, p. 109, cap. XVI, art. 1 : Sed [mens] supra solem et cœlestia corpora *in infinitum* suam intellectionem et per gyrum quorsum libet extendit in momento temporis, mille mundos penetrat, immo et facit *imaginatione propria*, non spiritu, licet cum spiritu.

2. *Real. phil. epilog.*, 1623, *Physica*, cap. XVI, art. 6, p. 188. — Cf. *Disputationes*, *Physiol. epilog.*, cap. XIII, art. 5, p. 97.

3. *Disput.*, *Physiol. epilog.*, cap. XIII, art. V, p. 96.

Il en est de même, d'autre part, de l'affirmation de Dieu, encore que le lien soit ici moins étroit. En magnifiant la puissance de la connaissance discursive, Campanella a réintégré dans ses droits la raison, qui n'est pas, dit-il, un « être de raison »[1]. Les exigences du principe de causalité et du principe de finalité peuvent donc avoir leur plein effet. Il est clair que toute la philosophie naturelle du *De sensu rerum et magiâ* donne leur sens complet et profond aux preuves tirées de l'harmonie du ciel et des éléments, de la vie universelle, et du merveilleux consensus des parties dans les organismes. Seulement la divinité dont l'existence est ainsi démontrée a bien des chances d'être une divinité intérieure aux choses, qui anime le monde du dedans[2], et « meut toutes choses plus intimement, plus savamment, plus efficacement que l'âme ne meut notre corps et nos pieds »[3]. Campanella a donc grand'peine à se dégager du panthéisme naturaliste des stoïciens. Il tente d'y parvenir en distinguant Dieu de l'Ame du Monde, qui n'est, dit-il, que le premier instrument du Créateur, et aussi en restaurant dans son système, à l'exemple de Nicolas de Cusa et de Giordano Bruno, un peu de la transcendance néo-platonicienne : si Dieu n'est pas circonscrit dans les limites de l'univers, c'est à cause de son infinité même ; il ne peut pas y avoir d'infini corporel, ni même d'infini spatial ; l'Etre infini est donc transcendant au monde créé. Il l'est même à certains égards à notre âme : sinon elle n'aurait pas oublié son origine, et elle ne se connaîtrait pas d'une connaissance aussi confuse et aussi cachée (*cognitio abdita*).

A vrai dire, Dieu est à la fois transcendant et immanent,

1. *Met.*, lib. V, cap. I, art. IV, pars I, p. 344 : Ratio non est ens rationis, sed rei.

2. *Met.*, pars II, p. 144, lib. VII, cap. V, art. V : Deus enim cuilibet enti intimus est, sed latet. — *Met.*, pars II, p. 243. lib. X, cap. I. art. III : Quod etiam sit [Deus] intimius nobis quam nos nobis etiam secundum mentem [praeponamus], si quidem et spatium ipsum intimius est corpori quam corpus sibi.

3. *Ath. tr.*, 1636, cap. III, p. 27 : Et vidi qualiter Deus cum sit intrinsecus ipsis rebus, non autem extrinsecus, sicut Faber, hos actus dedit non manibus et violentia, sed virtute quam influit rebus quibus internus est. Movetque omnia majori intimitate, et magisterio et virtute quam anima movet pedem nostrum et brachium, et totam humanam statuam.

et il ne peut pas en être autrement, puisque l'univers est le produit d'une synthèse mystérieuse de l'être et du non-être. A ce double aspect de la nature divine correspondent aussi deux voies différentes que l'homme peut suivre pour atteindre l'Etre absolu : il découvre Dieu dans la nature, par la contemplation de ses œuvres, et en lui-même, dans son âme immatérielle, qui est transcendante par rapport aux éléments, et qui pénètre immédiatement par l'extase dans le monde « archétype ». Quel que soit cependant le chemin que nous ayons suivi, c'est toujours le même Dieu qui se révèle à notre intelligence : en lui nous reconnaissons la Puissance infinie, la Sagesse infinie, et l'Amour infini, l'essence dont dérivent toutes les essences, l'existence qui est la source de toutes les existences, l'Etre enfin qui est éminemment, en tant que cause, tous les êtres de la nature, avec plus d'unité, d'universalité, et de plénitude (*unitius, universalius et plenius*)[1]. Prouver Dieu autrement que par l'expérience religieuse de l'extase, c'est donc établir que l'être qui existe par participation suppose un être qui existe par essence et par perfection, que toute puissance suppose une Puissance première absolue, toute connaissance une Sagesse première et infinie, tout amour un Amour premier et parfait.

A cette preuve il arrive à Campanella de donner une forme qui, par l'ordre des idées, fait songer à la connexion établie par Descartes entre le « *Cogito* » et l'affirmation de Dieu. Comme l'auteur des *Méditations*, il part alors de la connaissance de l'âme par elle-même qui, en démontrant notre existence par la pensée, exclut le néant, et introduit la notion de l'Etre absolu, nécessaire pour rendre compte de l'être contingent et relatif : « Nous ne pouvons pourtant pas admettre, écrit-il, l'inexistence de toutes choses et de Dieu, et par conséquent le néant, car au moment où nous comprenons que les choses n'existent pas, nous ne pouvons pas comprendre que nous-mêmes nous ne soyons pas ; si en effet nous n'existons pas, nous ne comprenons nullement. Mais si nous existons, alors Dieu aussi existe, comme cela sera prouvé, car s'il est donné quelque être diminué par participation, l'être par essence et

1. *Op. cit., cap. cit.*, p. 36.

parfait est aussi donné »[1]. — On voit par cette citation quelle place importante Campanella accordait dans son système à son idée de la primauté de la pensée. Cette notion domine véritablement et elle explique tout le développement de sa métaphysique ; aussi allons-nous la retrouver en étudiant sa doctrine de l'être et du non-être, des « Primalités », et de la liberté.

1. *Met.*, pars II, p. 15, lib. VI, cap. III, art. V : Non tamen possumus assentiri omnia et Deum non esse : quoniam quando intelligimus res non esse, *non possumus intelligere nosmetipsos non esse : si enim non sumus, nequaquam intelligimus.* Si autem nos sumus, et Deus est, ut probabitur : quoniam si datur aliquod ens per participationem diminutum, datur et ens per essentiam et perfectum.

CHAPITRE III

Dieu et la Création

I. — Etre et non-être. L'Infinité divine

La dualité de la connaissance, qui nous révèle celle de l'âme, ne se comprend que si elle est l'effet de deux principes métaphysiques opposés : l'être et le non-être. Aussi bien cette explication est-elle requise, pour des raisons identiques, par la physique et par la logique. La physique voit dans les phénomènes l'action de deux natures opposées : le froid et le chaud, et bien que Campanella accorde à la première l'activité et le sentiment aussi bien qu'à la seconde, néanmoins il a incliné parfois à l'identifier avec le non-être, tandis qu'il rapprochait davantage de l'être pur cette chaleur que le soleil engendre, et à laquelle l'esprit vital doit toute sa puissance.

La signification métaphysique de la logique est la même que celle de la physique. Télésio avait déjà admis qu'il y a autant de sortes de syllogismes qu'il y a d'espèces de ressemblances entre les êtres[1]. Mais aucune ressemblance ne peut être déterminée sans une délimitation corrélative des dissemblances, et la définition, but et couronnement de toutes les sciences, se fait par les similitudes et les dissimilitudes essentielles : elle indique ce que l'être est, et en même temps ce qu'il n'est pas ; elle assemble donc l'être et le non-être[2]. Or, comment concevoir l'être et ses rapports avec ce qui n'est pas l'être ? Surtout, pourquoi déterminer l'Etre comme absolu, infini et parfait ?

La réalité du non-être est prouvée par l'existence des êtres

1. Telesio, *De rerum natura*, 1586, p. 320.
2. *Met.*, lib. II, cap. III, art. III et IV, pars I, p. 103 et 109. — Cf. *Phil. rat.*, *Logica*, p. 294.

particuliers. Chacun d'eux, comme il est dit dans le *Sophiste* de Platon [1], est composé d'une dose finie d'être et d'une dose infinie de non-être [2], car chaque être est lui-même, et en même temps il n'est pas tous les autres êtres. S'il n'y avait pas de non-être dans l'être particulier, il serait Dieu, étant tous les autres êtres, et tout l'être ; partie, il serait égal au tout. De plus, si chaque être s'identifie aux autres par des ressemblances, c'est en tant qu'être ; mais s'il s'en distingue par des dissemblances, c'est en tant qu'il possède en lui du non-être. Le non-être a donc une réalité indéniable : c'est la réalité de la distinction, de la singularité, et, si l'on prend être au sens de perfection, la réalité de l'impuissance, de l'ignorance et de la haine [3]. — La dualité de notre âme, et celle de la nature, sont alors intelligibles. Dieu est dans les choses, et dans notre âme, en tant que les choses et notre âme participent de l'être, mais il n'est pas dans le non-être des choses et de l'âme. Intérieur à la nature, il n'est pourtant pas circonscrit en elle ; le fini ne peut comprendre en iul l'infini.

C'est de cette manière que la philosophie démontre l'infinité divine. Le non-être devant être entendu non au sens physique, comme un pouvoir réel, mais au sens logique, comme l'expression de la catégorie de la négation, l'Etre qui est purement et simplement l'être, c'est-à-dire l'Etre absolu, ne saurait être limité ni empêché par rien. « Ce qui est absolument l'être contient et enveloppe les êtres de tout genre ; mais lui-même ne peut être environné de néant ; le néant en effet n'est pas, ni dans l'âme, ni en dehors de l'âme ; il faut donc que cet être soit sans mesure ; il est donc infini, immortel comme nous le disions, et immense » [4].

Il s'ensuit que déterminer la nature de Dieu, ce serait nier qu'il soit vraiment l'Etre. Toute détermination est une néga-

1. *Sophiste*, 256 E : Περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν.

2. *Met.*, lib. VI, cap. III, art. I, pars II, p. 11 : Entia finita componi ex ente finito et Nonente infinito.

3. *Ibidem*, et art. II, p. 12.

4. *Met.*, lib. VI, cap. I, art. I, pars II, p. 2 ; — cf. pars II, p. 13, cap. III, art. III.

tion. En Dieu donc doit cesser l'opposition entre le non-être et l'être, les déterminations finies et l'infinité. Dieu contient en lui toutes les essences et toutes les existences particulières, mais sans se confondre avec aucune d'elles. Celles-ci ne sont même pas des parties de sa propre essence, puisque l'infini ne peut se composer de parties. Ainsi, pour comprendre les rapports de Dieu avec les choses qu'il est éminemment par l'amplitude de sa nature, il est nécessaire de se servir du symbole de l'espace, qui de ce point de vue est l'être le plus semblable à la divinité. De même que l'espace est un, illimité, étranger en soi à toute distinction, bien qu'il soit lui-même le fondement de la distinction des formes, de même la multiplicité des essences et des existences que Dieu contient en lui, et dont il est la cause éminente, ne fait obstacle ni à son unité, ni à son immensité et à son infinité indéterminée. Il est dans les choses en effet comme l'espace est dans les corps distincts, c'est-à-dire que « les choses sont en lui, surtout le lien qui est plus semblable à lui »[1]. Et « il n'est pas dans les choses autrement qu'à titre d'agent ; il est séparé d'elles non localement, mais par sa nature ; par sa nature même il n'en est séparé qu'autant que les choses participent du non-être ; en tant que les choses sont au contraire, la nature de Dieu est toutes les natures, comme il a été dit, d'une manière éminente »[2].

C'est de la même manière qu'il faut interpréter l'ubiquité de Dieu. « Dieu est dit exister partout non pas parce qu'il remplit le lieu d'une manière corporelle, mais parce qu'il donne l'être au lieu, et fonde la possibilité du lieu parce qu'il existe avant le lieu : le lieu en effet est en lui comme les autres choses y sont, c'est-à-dire par un mode d'existence bien supérieur au mode de l'existence locale »[3]. Un rapport de même nature existe entre la connaissance et les choses connues : notre esprit est tous les objets qu'il connaît, mais il ne se confond avec aucun d'eux, encore que toutes les déter-

1. *Met.*, lib. VIII, cap. II, art. II, pars II, p. 157 : Redeuntes ergo dicimus Deum esse im rebus, quoniam res sunt in eo, magis autem locus qui est illi similior. — *Ibidem*, p. 157.

2. *Ibidem*, p. 157 : art. II, in fine.

3. *Ibidem*, p. 156.

minations particulières du savoir s'expliquent seulement par son essence. — Si l'on comprend bien ces deux comparaisons avec l'espace et avec la pensée, on aura une idée juste de l'amplitude, de l'ubiquité, de l'immensité, bref de l'infinité divine, et on admettra avec la théologie négative que Dieu, précisément parce qu'il est « tout nom et toute nature », n'est en même temps « aucun nom ni aucune nature »[1]. Mais ne va-t-on pas rencontrer de nombreuses difficultés quand il s'agira d'expliquer par des déterminations de cette essence première la production des êtres particuliers ?

Si tous les êtres de la nature procèdent de l'Etre absolu qui est en eux en tant qu'ils sont des êtres, la création n'est-elle pas une inconcevable limitation de la divinité ? Et quel peut être le principe de cette limitation, sinon le principe du mal admis par les Manichéens ? De toute façon, l'Etre infini ne saurait être limité par lui-même. Le serait-il par le néant ? Mais comment concevoir que le néant oppose à l'action divine un empêchement quelconque ?

A cette objection une seule réponse est possible : « L'Etre infini ne peut être empêché, parce que Dieu est en Dieu, mais quant à l'être fini, il est nécessairement empêché d'être infini, puisqu'en dehors de Dieu, on ne peut trouver d'être infini »[2]. Le principe de la limitation de l'être particulier est donc dans l'essence de l'être particulier lui-même. Ce n'est pas Dieu qui lui donne le non-être. Prenons l'homme pour exemple. Dieu lui a donné d'être l'homme, mais il ne lui a pas donné de n'être pas la pierre, parce que ce non-être était déjà inhérent à son essence[3]; il a donc donné à l'homme tout ce qu'il possède d'être, mais non pas ce qu'il possède de non-être : à cet égard il a agi non comme une cause « *effectiva et effusiva* », mais comme une cause « *ordinativa et permissiva* »[4]. — En d'autres termes, le fini ne pouvait être l'infini, la nature créée ne pouvait être Dieu, et si l'on admet que la création devait être et qu'en fait elle est, il faut reconnaître que Dieu, étant

1. *Met.*, lib. VII, cap. VI, art. I, pars II, p. 148.
2. *Met.*, lib. VII, cap. IV, art. IV, pars II, p. 137
3. *Met.*, lib. VI, cap. III, art. II, pars II, p. 12 : Quoniam hoc nonesse jam inerat illi.
4. *Ibidem.*

le seul être infini possible, ne pouvait réaliser en elle qu'un mélange de perfection et d'imperfection, d'être et de non-être.

Mais comment ce mélange est-il intelligible ? Les contradictoires s'excluent. L'affirmation est incompatible avec la négation. Par suite la composition des choses particulières par la fusion de l'être et du non-être semble absolument incompréhensible : elle est transcendante, et non physique [1]. C'est le fait même et le mystère de la création. L'existence du non-être est-elle au moins explicable ?

Elle semble exclue à vraie dire par l'existence de l'être infini : en dehors de lui, elle le limiterait ; en lui elle l'empêcherait d'être intégralement, purement et simplement l'être. Elle est, a-t-on dit, inhérente à l'essence de l'être particulier ; mais toutes les essences sont en Dieu ; le non-être existerait-il donc au sein même de l'Etre infini [2] ? — Il importe de bien comprendre ici le genre particulier d'existence qui est attribué au non-être : nous ne le connaissons, nous ne le nommons que par l'être ; aucune copule spéciale n'existe pour l'affirmer [3]. Il est donc négativement, et non positivement. Il est non pas en tant qu'il donne, mais en tant qu'il supprime : donner le non-être en effet, c'est supprimer l'être. Le non-être a donc préexisté nécessairement à la création, mais il y a préexisté en niant et non en posant l'être. Cette négation de l'être équivalait pour le non-être à se poser lui-même [4] ; c'est en cette négation que consistait et que consiste encore son existence propre. Dès lors, lorsque nous disons que le non-être n'est pas, ces mots : *n'est pas* peuvent être compris de deux façons : du point de vue de l'essence et du point de vue de l'existence : « Du point de vue de l'essence, la proposition est vraie, parce que l'essence du non-être consiste à ne pas être ; du point de vue de l'existence au contraire elle est fausse, parce que dans le monde on découvre cette vérité que beaucoup de choses ne sont pas, et que l'homme n'est pas un âne, et qu'il n'y a pas plusieurs soleils » [5].

1. *Met.*, lib. VI, cap. III, art. III, pars II, p. 13.
2. *Ibidem.*
3. *Met.*, lib. VI, cap. III, art. V, pars II, p. 14 et 15.
4. *Met.*, lib. VI, cap. III, art. VI, pars II, p. 16.
5. *Ibidem.*

Il y a une dernière difficulté, du point de vue religieux la plus grave. Si le monde n'était pas avant la création, son non-être ne limitait-il pas la puissance infinie de Dieu ? — Mais de quoi le non-être privait-il Dieu, — à qui est inhérente la vertu de création, de direction, et de domination, — sinon simplement d'une domination extérieure, et d'un acte qui en lui n'a pas d'autre signification qu'une relation de raison ? Par cette réponse Campanella semble admettre l'idée d'une création liée de toute éternité à l'essence de Dieu. Dans d'autres passages il paraît incliner, sans en prendre peut-être une conscience bien nette, vers l'hypothèse d'une création nécessaire. C'est qu'il s'agit alors d'expliquer pourquoi le non-être dans le monde est infini, et surtout comment il peut être un principe, puisqu'il a commencé à être en même temps que le monde [1]. Autrement dit, de même que Plotin devait rendre compte de l'existence de la matière sans recourir à un autre principe que l'Un, et en évitant autant que possible le dualisme, de même Campanella doit expliquer la création et par conséquent le non-être par la seule réalité de Dieu. De là les analogies de sa doctrine avec la procession néo-platonicienne. — Il faut qu'un lien nécessaire relie l'existence du non-être à celle de Dieu. S'ensuit-il que, l'existence d'un non-être infini étant posée par la position même de la réalité de Dieu, la création soit le résultat nécessaire du mélange de ces deux infinis ? Campanella ne le dit pas. Pourtant il admet que la position de Dieu comme être infini, en excluant l'existence d'un autre Dieu infini, entraînait la position d'un non-être infini, en vertu de la loi par laquelle le non-être exclut l'être opposé et se pose lui-même : « C'est ainsi que l'être infini, c'est-à-dire un autre Dieu, était exclu par un néant pareillement infini » [2].

Ainsi, en choisissant pour bases de son système les oppositions logiques, Campanella risquait de communiquer à son

1. *Met.*, lib. VI, cap. III, art. VII, p. 16 et 17.

2. *Met.*, *loc. cit.*, p. 17 : Et quia non erat alter Deus infinitum Ens, et revera non erat alter Deus : ergo revera praefuit, et est Nonens infinitum, ea ratione qua nonens excludit oppositum ens et ponit se. Ens enim infinitum, qui est alter Deus, excluditur per Nihilum pariter infinitum.

explication du monde le caractère de nécessité qui y est inclus. De l'être dérive le non-être, du non-être et de l'être les êtres créés. Où se place l'action de la personnalité et de la liberté divine ?— Lorsque l'auteur de la *Métaphysique* veut préciser la dérivation progressive des êtres, en partant du premier principe, il ne paraît pas procéder autrement que les néo-platoniciens. Comme eux il distingue des chaînons successifs, marque les étapes, et ainsi que le remarque Franck, c'est à travers « une suite interminable de figures, de schèmes, de types intermédiaires » que « l'être des êtres ou la Trinité ineffable se révèle ». Cet auteur ajoutait même que dans la *Métaphysique*, « on trouve devant soi une vaste construction panthéiste, où le dogme chrétien se débat péniblement à la surface »[1]. Pourtant on y discerne un effort pour réserver dans le système la part du vouloir divin et du mystère religieux. L'être ne s'y combine avec le non-être que par une opération dont le secret échappe à l'entendement humain. La mesure du degré d'être que le monde créé était capable d'atteindre dépasse les forces de notre esprit[2], et tout argument est nécessairement caduc et sans portée par lequel on reproche à Dieu d'avoir laissé s'introduire dans le monde tant de mal et tant de néant. Quel est le vrai sens de cette théorie ? Nous le comprendrons mieux quand nous aurons examiné les pensées que Campanella développe sur les catégories ou « prédicaments » et sur les « Primalités » de Dieu.

II. — Les Catégories

Y a-t-il dans le système de Campanella une déduction des catégories ? Pour nous en rendre compte, examinons sa théorie des prédicaments génériques et des prédicaments transcendentaux.

Les premiers prédicaments, sous lesquels se classent toutes

1. Adolphe Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe, Dix-septième siècle*, Article sur Campanella, p. 168, (Paris, 1881, Calmann-Lévy).

2. *Met.*, pars II, p. 144, lib. VII, art. V du cap. V : Quare autem non dedit [Deus] plus esse, quis intelliget ?

les « prédications » relatives aux genres, se distinguent les uns des autres par la diversité, qui est une dissemblance du premier degré, et dont la contrariété (chaleur et froid) est un exemple typique. Ces prédicaments intéressent surtout la logique. Sous les prédicaments transcendentaux, qui intéressent plutôt la métaphysique, se classent toutes les prédications relatives aux termes transcendants, c'est-à-dire aux termes qui, au-dessus des genres, occupent le plus haut degré dans l'échelle des abstractions et embrassent toutes les relations de communauté possibles entre les objets. Dès lors ce n'est pas par la diversité, mais par une dissemblance du deuxième degré appelée disparité que ces prédicaments se distinguent ; car il y a plusieurs sortes de dissemblances : la contrariété, la diversité, etc., et par suite il existe aussi une dissemblance des dissemblances, qui est justement la disparité[1].

L'ordre des prédicaments génériques paraît assez arbitraire. Chacun d'eux est en outre défini d'une manière toute scolastique, et c'est la partie la plus ingrate de la philosophie de Campanella. Pourtant, dans la *Métaphysique*, il y a au moins une ébauche de justification de l'ordre adopté pour les prédicaments transcendentaux. De plus, Campanella fait correspondre à chacun de ceux-ci un prédicament générique, et c'est bien la théorie de l'être et du non-être qui préside à la distribution des places dans la hiérarchie.

L'essence (*essentia*) non de l'être total, mais de l'être par participation, est le premier prédicament transcendental, auquel correspond dans les prédicaments génériques la substance (*substantia*). Mais l'essence ne se détermine que par la « finitude » (*finitudo*), qui est le second prédicament transcendental auquel correspond, dans les prédicaments génériques, la quantité (*quantitas*). Viennent ensuite huit autres couples de prédicaments, dont le premier terme est toujours transcendental, et le second toujours générique ; la qualité (*qualitas*) et la forme (*forma*) ; — la force (*vis, virtus*), et la faculté ou puissance (*facultas, potentia, vis*) ; — l'acte (*actus*) et l'opération (*operatio, actus*) ; — la communication (*communicatio*) et

1. *Met.*, lib. II, cap. XV, pars I, p. 289 à 304 ; — lib. II, cap. III, art. IX, pars I, p. 132.

l'action (*actio*) ; — la réception (*receptio*) et la passion (*passio*) ; — l' « existentialité » ou circonstance (*existentialitas, circumstantia*) et l'accident (*accidens, circumstantia*) ; — l'unité (*unitas*) et la similitude (*similitudo*) ; — la multitude ou nombre (*multitudo, numerus*) et la dissimilitude (*dissimilitudo*).

L'influence du non-être, en limitant l'essence, lui confère la « finitude ». Mais celle-ci n'est possible que par la diversité qualitative des êtres finis, à laquelle correspond dans les genres la modification de la quantité réalisée par la forme. La qualité suppose à son tour un mode spécial d'existence qui entraîne une vertu, une force, se réalisant en un acte. De même la forme entraîne une puissance qui passe à son tour à l'acte (*actus*), c'est-à-dire qui opère (*operatio*). D'autre part, dans un monde d'être finis de qualités et de forces différentes, qui se limitent mutuellement, l'acte de la puissance agissante et l'opération de la forme ne vont pas sans une communication de la qualité, par laquelle l'être fini répand sur les autres sa ressemblance : c'est la communication de la forme qui s'appelle action dans les prédicaments génériques. Leurs corrélatifs sont la réception et la passion. L'influence du non-être ajoute ensuite à l'essence finie une détermination complémentaire qui est l' « existentialité » ou accident. Enfin, comme dans toutes ses opérations chaque essence est à la fois une et semblable à elle-même, mais s'oppose aussi aux autres par des dissemblances, l'unité ou ressemblance, et la multitude, le nombre, ou dissemblance, doivent compléter la liste des prédicaments [1].

Exception faite pour ces deux derniers couples de catégories, on a bien, quand on passe de l'un à l'autre, l'intuition vague d'un mouvement par lequel la nature de l'essence va se déterminant peu à peu, en s'avançant de plus en plus, par une sorte de dégradation progressive, dans le monde du non-être et du devenir. Néanmoins ce n'est pas dans cette table des prédicaments qu'apparaît avec le plus de netteté la pensée de Campanella sur les rapports et l'ordre des concepts premiers. Les vraies catégories, celles dans lesquelles s'expriment vraiment les relations de l'être et du non-être. ce sont

1. *Ibidem*, et *Phil. rat.*, *Logica*, p. 68 sq.

les catégories de la ressemblance et de la dissemblance[1]. Par elles en effet se distinguent entre eux, comme nous l'avons vu, les prédicaments génériques et les prédicaments transcendentaux, et c'est pourquoi Campanella leur donne la première place dans son étude.

La ressemblance est l'influx de l'unité idéale[2] ; la dissemblance est l'influx du non-être qui descend par degrés dans la négation, la privation, la diversité, la contrariété, la différence et la singularité[3]. Notre philosophe croit donc nécessaire de dresser une table des dissemblances et des ressemblances[4], ordonnées de manière à suivre la limitation et la dégradation progressive de l'être. — La première ressemblance est la « coordination » (*coordinatio*) ou identité de l'être avec l'être et du non-être avec le non-être ; la dissemblance correspondante est l'opposition des contradictoires. La deuxième ressemblance est la « *cohabitudo* » ou communauté de possession à laquelle correspond dans la table des dissemblances l'opposition entre la possession et la privation. La troisième ressemblance est celle qui existe entre des genres classés sous une même catégorie ; elle s'oppose à la diversité, qui est le principe de distinction des prédicaments génériques. La quatrième est l'identité générique des espèces non contraires, à laquelle s'oppose, à l'intérieur du genre, la contrariété des espèces. La cinquième est l'identité spécifique des individus qui a pour dissemblance corrélative la différence individuelle. La sixième est l'identité numérique, à laquelle correspond parmi les dissemblances l'opposition numérique ou « altérité ». La septième est l'analogie, au sens aristotélicien et scolastique, à laquelle s'oppose la disparité, principe de distinction des prédicaments transcendantaux. La huitième est la similitude qui existe entre absolu et absolu ; elle s'oppose à une forme de la dissemblance qui est l'opposition des corré-

1. *Met.*, lib. II, cap. III, art. IV à IX, pars I, p. 109 sqq. — *Phil. rat.*, *Logica*, p. 148 sq.

2. *Met*, pars I, p. 103, lib. II, cap. III, art. III.

3. *Met.*, lib. VI, cap. III, art. VIII, pars II, p. 17 et 18 .

4. *Met.*, lib. II, cap. II, art. II, pars I, p. 95 ; — lib. II, cap. III, art. IV à IX, p. 109 sqq. — *Phil. rat.*, *Logica*, p. 148 sq.

latifs. Enfin la neuvième est l'identité personnelle qui s'oppose à la variation dans le temps[1].

Dans cette liste le caractère particulier et concret des ressemblances et des dissemblances va croissant ; mais en allant de la première ressemblance à la dernière on s'éloigne de plus en plus de la simple identité logique et par suite on sent croître peu à peu l'influence du non-être ; au contraire, lorsqu'on part de la première dissemblance pour atteindre la dernière, on s'éloigne de plus en plus de l'opposition logique pure, en sorte qu'on voit croître petit à petit l'influence de l'être. Ainsi, à mesure que l'être se détermine mieux, le non-être aussi se détermine : être et non-être tendent à se rejoindre et à fusionner. Les catégories expriment donc bien la progression par laquelle se constitue l'être particulier.

Mais si les degrés de cette progression sont donnés, la raison de ces degrés, elle, reste obscure. C'est que la synthèse des opposés dans le monde réel et concret demeure nécessairement inintelligible. Rien n'est plus clair que l'antithèse logique de l'être et du non-être ; rien n'est plus mystérieux que leur conciliation de fait dans la réalité. C'est pourquoi, dans la table des oppositions, la correspondance de chaque dissemblance à chaque ressemblance est parfaitement définie, mais le passage d'un couple à l'autre reste inexpliqué. Trendelenburg a donc tort de reprocher à Campanella de n'avoir pas déduit ses catégories[2], alors que d'après sa doctrine notre philosophe ne pouvait que marquer à peu près les étapes intercalées entre les oppositions proprement logiques et les différences ou singularités individuelles. Fiorentino est mieux inspiré lorsqu'il signale comme une lacune de la théorie l'absence du moment capital de la dialectique : la synthèse[3]. Mais si l'on réfléchit que cette lacune s'observe chez tous les philosophes antérieurs à Hegel, on reconnaîtra que Campanella n'a pas appuyé à dessein sur le caractère extra-ration-

1. *Ibidem.*

2. Adolf Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie*, Berlin, 1846, G. Bethge, Bd. I : *Geschichte der Kategorienlehre*, s. 256. — L'auteur ne parle pas des prédicaments transcendentaux. Il ne discerne pas l'importance des catégories de la ressemblance et de la dissemblance.

3. Fiorentino, *Telesio*, t. II, cap. X et XI, p. 164, 165, 202.

nel de la synthèse de l'être et du non-être pour préparer les voies à l'affirmation religieuse. Le même caractère se rencontrera-t-il dans la doctrine des « Primalités » ?

III. — La doctrine des primalités et des cinq mondes

Toutes les spéculations de la physique, de la logique, de la morale et de la métaphysique aboutissent, dans le système de Campanella, à la doctrine des Primalités, qui est pour ainsi dire le carrefour central où toutes les routes que peut suivre la pensée philosophique viennent se croiser et converger.

La réalité de Dieu, source éminente de tout pouvoir, de toute pensée, et de toute activité, peut être envisagée sous trois aspects : il est, à un degré infini, la Puissance, la Sagesse et l'Amour. Néanmoins, la distinction de ces trois Primalités, qui correspondent aux trois personnes de la Trinité chrétienne, n'altère nullement l'unité et l'indivisibilité de l'Etre absolu. Chacune en effet, considérée à part, est identique à l'être même. L'être est parce qu'il peut être, il est parce qu'il pense ; il est parce qu'il veut être. Si la primauté ontologique revient à la Puissance, ce n'est pas en vertu d'une antériorité temporelle : la Sagesse et l'Amour sont au contraire, au même titre qu'elle, contemporaines de l'être ; seulement il y a au sein de Dieu et par suite au sein de toute réalité finie une espèce de procession qui fait sortir de la Puissance la Sagesse, puis de la Sagesse l'Amour, en sorte que la deuxième et la troisième Primalité dépendent toutes deux de la première. L'Amour en dépend même doublement, d'une manière directe et d'une manière indirecte : l'être aime parce qu'il connaît, il connaît et il aime parce qu'il peut connaître et aimer [1]. Si de Dieu nous passons maintenant à la création, nous devons considérer toute existence singulière et finie comme constituée par des degrés divers de Puissance, de Sagesse et d'Amour. La réalité de l'Etre infini déborde pour ainsi dire sur les autres êtres, et les fait exister, en leur communiquant à tous,

1. *Ath. tr.*, 1636, cap. XI, p. 140 ; — *Met.*, lib. VI, cap. XI, art. I, pars II, p. 83 sqq.

sans rien perdre de sa propre essence, les richesses contenues dans sa nature. Il s'ensuit que tout être s'aime lui-même, et en s'aimant, aime l'Etre, se connaît lui-même et en se connaissant connaît l'Etre, possède enfin un pouvoir d'action sur lui-même, donc sur l'être.

Les conséquences se devinent immédiatement : puisque l'être est identique à la connaissance, tout être se connaît par le fait même qu'il existe, et pour lui le savoir essentiel et primitif, c'est la connaissance de soi. D'autre part, puisque l'être agit parce qu'il aime et qu'il aime parce qu'il se connaît, c'est dans la connaissance et dans le pouvoir de connaître qu'il faut chercher la cause de toute activité naturelle. Enfin, dès qu'on a admis l'identité de la puissance et de l'existence, il devient difficile de définir l'autonomie de la volonté par une faculté de choisir entre plusieurs possibles : le libre arbitre disparaît pour faire place à une sorte de nécessité interne. — C'est ainsi que par la doctrine des Primalités se justifient et viennent fusionner ensemble trois doctrines : le panpsychisme, la théorie de la conscience de soi, et la conception du « *fatum* » et de la liberté, dont la synthèse englobe, en les enchaînant les unes aux autres, toutes les notions acquises par la pensée de Campanella. Si nous ajoutons que cette métaphysique est aussi destinée, comme nous le verrons plus loin, à préparer les voies à la religion naturelle, nous comprendrons mieux encore les raisons de l'importance primordiale que le philosophe lui attribuait.

Examinons maintenant comment les Primalités donnent naissance au monde des créatures. A chacune d'elles correspond un influx. L'influx de la Puissance, c'est la Nécessité (*Necessitas*) ; celui de la Sagesse, c'est le Destin (*Fatum*) ; celui de l'Amour, c'est l'Harmonie (*Harmonia*). De là trois grandes divisions de la métaphysique, de la philosophie naturelle, et par celles-ci de toutes les sciences[1]. De là aussi la distinction de trois substances : l'espace, qui est la première en dignité ontologique, correspond à la Puissance ; la matière, qui est la seconde, à la Sagesse ; à l'Amour correspond la

1. *Met.*, lib. IX, cap. I, art. I, pars II, p. 176, De tribus magnis influxibus Primalitatum.

contrariété des deux natures agissantes : le chaud et le froid, qui n'est pas une substance, mais qui est la cause de formation de la troisième substance : le corps sensible et distinct.

Les influx de l'être ne sauraient toutefois conférer aux réalités finies leur existence et leurs propriétés s'ils ne se mêlaient pas d'une manière mystérieuse aux influx du non-être. Il y a en effet des Primalités du Non-Etre : l'Impuissance (*Impotentia*), l'Ignorance (*Ignorantia*, *Insipientia*), la Haine (*Odium*, *Disamor*). Leurs influx, respectivement opposés à la Nécessité, au Destin, et à l'Harmonie, sont la Contingence (*Contingentia*), le Hasard (*Casus*) et la Fortune (*Fortuna*)[1]. Chacun d'eux est un défaut (*defectus*) de l'influx correspondant d'une Primalité de l'être, et par suite son apparition dans le monde est une conséquence inévitable de la participation des êtres finis au néant : c'est nécessairement qu'existent dans l'Univers la fortune, la contingence et le hasard.

L'indivisible unité des Primalités a son équivalent dans l'identité fondamentale des influx. La nécessité, pour une chose, consiste à être ce qu'elle est en vertu des causes matérielles, formelles, efficientes, finales. Envisagé dans le concours des causes multiples, elle prend le nom de « *fatum* » ; dans la perfection qui résulte de ce concours, elle s'appelle l'Harmonie[2]. Le destin est donc nécessairement rationnel : effet de la puissance divine, il est aussi le résultat de la Sagesse du Créateur. Dieu ne peut violer le principe de contradiction, ni en général la raison, et s'il change ses desseins, c'est qu'il avait prévu de toute éternité qu'il les modifierait pour la réalisation de plans souverainement sages[3]. — Dans la description du « *fatum* » et de l'harmonie réapparaissent ainsi tous les thèmes d'inspiration stoïcienne familiers à Campanella et à tous les penseurs de la Renaissance : le consensus des diverses parties du monde, entendu à la fois comme une finalité organique et comme un enchaînement prédéterminé

1. *Met.*, lib. VI, cap. XII, art. I, pars II, p. 94 sq. ; — lib. IX, cap. III, art. I, pars II, p. 180.
2. *Met.*, lib. IX, cap. VIII, art. I, pars II, p. 211 sqq.
3. *Met.*, lib. VIII, cap. IV, art. VII, pars II, p. 163-164.

de phénomènes, est présenté par lui comme une preuve de la nécessité, mais en même temps de la Providence. Notons seulement que dans la *Métaphysique* Campanella est plus favorable que dans le *De sensu rerum* à une conception anthropocentrique de la finalité : les êtres sont adaptés à leurs fins propres, et à la fin du grand Tout qui est l'Univers, mais c'est pour l'homme qu'ils existent, ainsi que le monde lui-même, s'il est vrai que Dieu a créé les êtres moins parfaits pour les êtres plus parfaits [1].

Rassemblant dans une vaste synthèse ses conceptions théologiques, mathématiques et physiques, Campanella donne pour dernier mot de sa doctrine la théorie des cinq mondes [2]. — Ces mondes sont reliés les uns aux autres et hiérarchisés de telle sorte que les premiers, de dignité ontologique supérieure, existent dans ceux qui suivent, en tant que ces derniers participent à leur nature, tandis que ceux qui les suivent sont dans les premiers, mais seulement en tant qu'ils reçoivent d'eux l'essence et l'existence. Le monde archétype (*Mundus Archetypus*), c'est Dieu même en tant qu'il est éminemment les essences éternelles de toutes choses. En lui, par participation, existe le monde des esprits, des âmes angéliques et humaines (*Mundus Mentalis*), qui voient tout en Dieu, sont en Dieu, et s'y meuvent, avant l'espace et les corps. Dieu pénètre, enveloppe et divise le monde des esprits. Ce dernier pénètre, enveloppe et divise le troisième monde : le monde mathématique ou espace (*Mundus Mathematicus seu Spatium*), qui exerce le même pouvoir sur le monde matériel ou monde de la masse corporelle indistincte (*Mundus Materialis, seu Corporea Moles*). Enfin le cinquième monde, ou monde des situations, des lieux et des systèmes distincts (*Mundus Situalis*) est de même pénétré par le quatrième ou monde de la matière.

L'homme fait partie à la fois des cinq mondes. Il peut les connaître tous et s'élever de l'un à l'autre par son savoir, dont les degrés de perfection sont déterminés par la nature

1. *Met.*, lib. IX, cap. VIII, art. III, pars II, p. 213 ; — lib. XI, cap. VI, art. IV, pars III, p. 36.
2. *Met.*, lib. IX, cap. XIV, art. III à XI, pars II, p. 243 à 249.

même du monde auquel il s'est rendu capable de s'appliquer. Cette élévation est progressive, mais l'âme immatérielle (*Mens*) peut franchir d'un bond par l'extase les degrés qui séparent l'existence spatiale, temporelle et matérielle, de l'éternité du monde « archétype ». C'est là pour nous la vie religieuse parfaite, mais les droits de notre science : de la physique et des mathématiques, sont néanmoins sauvegardés, car ces formes de la connaissance, elles aussi, constituent des moyens de s'élever à Dieu par la pénétration des réalités créées intermédiaires entre le monde naturel, formé d'être et de non-être, et l'Etre absolu.

IV. — La notion de temps

Parmi les concepts dont la nature se trouve précisée de la manière la plus intéressante par la métaphysique des Primalités, se place au premier rang le concept de temps. A chacun des cinq mondes correspond un mode spécial d'existence, différent de l'existence temporelle proprement dite. Campanella n'insiste pas sur la « pérennité » (*perennitas*), qu'il attribue à l'espace ou monde mathématique, ni sur la « vicissitude » (*vicissitudo*), qui règne dans le monde matériel. Il s'efforce au contraire de distinguer nettement de l'éternité (*aeternitas*), qui appartient à Dieu seul, l' « *oevum* » ou « *oeviternitas* » du monde des âmes, et le temps (*tempus*), qui est la durée du monde des corps distincts (*Mundus Situalis*). « L'Etre premier n'est ni dans le temps, ni dans l'éternité, ni dans l'*oevum*, car de cette manière son existence serait séparée de son essence ; lui-même est sa propre éternité. L'éternité en effet est la durée de la chose qui reste toujours la même, n'ayant ni commencement ni fin. Le temps au contraire est la durée successive de la chose qui a un commencement et une fin ; mais l'*oevum* est la durée de la chose qui reste identique suivant la substance, et n'a pas de fin, tout en ayant un commencement [1] ».

Le temps est donc l'image mobile de l'éternité immobile [2].

1. *Met.* lib. VIII, cap. III, art. I, pars II, p. 157.
2. *Real. Phil. epilog.*, 1623 ; *Physica*, cap. I, art. II, p. 4.

Il est fils du Non-Etre, c'est-à-dire de l'Impuissance. Sa place dans la hiérarchie des notions est donc moins élevée que celle de l'espace, à qui appartient la « pérennité ». Campanella se sépare ici de Télésio qui avait placé ces deux notions sur le même plan de réalité, et dont il avait reproduit presque littéralement la théorie dans le *Compendium de rerum natura*[1]. — De celle-ci néanmoins il conserve plusieurs traits importants. A l'exemple de son maître, il avait démontré contre Aristote que la mesure a une existence distincte en dehors de l'objet mesuré, et que par conséquent il n'est pas de l'essence du temps d'être le nombre du mouvement. Il avait cru établir ainsi la nécessité de faire correspondre à cette notion une réalité d'une espèce toute particulière, distincte, comme celle de l'espace, de l'existence des objets sensibles, et constatée seulement, sans qu'on puisse l'expliquer, dans la succession des événements, notamment dans le mouvement du soleil[2]. Maintenant que sa métaphysique est constituée, Campanella reproduit encore les critiques de Télésio, mais il découvre dans une Primalité du Non-Etre : l'Impuissance, un principe d'explication de la durée.

L'origine de la succession, c'est l'impuissance où se trouve la réalité physique du monde des corps distincts à exister au moment où elle le veut. « Le changement fait partie du devenir, et il est le Non-Etre de la chose qui devient. La chose qui devient existe en effet peu à peu, et, avant qu'elle existe tout entière dans la chose dans laquelle se forme un nouvel être, elle se succède à elle-même parties par parties, à cause de l'impuissance de ce qui agit, de l'opposition de ce qui résiste, et de l'écoulement de ces mêmes petites parties vers les corps de même espèce[3]. » — La conséquence de cette théorie, c'est que le changement est davantage dans le temps que le mouvement, qui sans doute y est plus que le repos, mais n'est pas, comme le changement physique, accompagné d'un écoulement

1. *Prodr.*, *Comp.*, p. 30. — Cf. *Real. Phil.*, 1623, *Physica*, cap. I, art. III, p. 16 ; — Telesio, *De rerum natura*, lib. I, cap. XXIX, p. 42 sqq ; — Fiorentino, *Telesio*, t. I, cap. IV, p. 231, 234-235.

2. *Phil. rat.*, *Logica*, p. 138.

3. *Met.*, lib. VI, cap. XII, art. III, pars II, p. 96. — Cf. Fiorentino, *o. c.*, t. II, cap. XII, p. 199.

de parties. Si le mouvement était instantané, il ne serait même pas dans le temps [1]. La définition d'Aristote : le temps est le nombre du mouvement, est donc doublement inexacte ; fausse parce qu'elle ne sépare pas la mesure de l'objet mesuré, elle a en outre le grand tort de lier le temps à une notion : le mouvement, dont il ne dépend en aucune manière.

1. *Met.*, lib. VIII, cap. III, art. I, pars II, p. 158.

CHAPITRE IV

La conception de la liberté divine et de la liberté humaine

Pour toutes les doctrines dont la destination essentielle est religieuse et politique, la liberté humaine est un dogme fondamental qu'il importe de soustraire à la critique philosophique. Aussi voyons-nous Campanella, à l'exemple de Giordano Bruno, se poser maintes fois en champion énergique de cette croyance contre la théorie luthérienne du « serf arbitre » et de la prédestination. Astrologue, il affirme contre les partisans du destin astral que l'homme possède le pouvoir de résister par la force de la volonté aux influences malignes du ciel. Il en a, dit-il, donné lui-même la meilleure preuve, lorsqu'au milieu des plus terribles tortures de la question il a su maintenir jusqu'au bout la ferme détermination qu'il avait prise de ne pas parler[1].

Pourtant aucune théorie n'était plus difficile à concilier avec les principes de sa métaphysique que la théorie de la liberté. L'être, suivant la doctrine des « Primalités » est identique au pouvoir. Si l'on considère l'être pur et absolu, il faut affirmer qu'il est tout ce qu'il peut être : nul intervalle ne sépare son existence de son essence ; rien ne le détermine du dehors à être, et rien non plus ne vient l'en empêcher ; il possède en lui-même le principe de toutes ses déterminations[2]. — Si l'on

1. *Città del Sole*, *cod. Vat.*, Kvačala, *Gen.*, p. 66 et 67, l. 47, 48, 1, 2 ; — *Civ. Sol.*, 1623, p. 463 ; — *Civ. Solis*, 1637, p. 169.

2. *Met.*, lib. VI, cap. VI, art. II, pars II, p. 21 : Et posse est idem quod esse in eo. Ex his elicitur esse identificari cum posse esse. — Cf. *Prodr. Comp.*, p. 28 : Esse rerum essentiam et existentiam unum idemque existimo.

considère maintenant l'être individuel et fini, on croira sans doute qu'en lui le pouvoir précède l'être, puisque beaucoup de choses peuvent être qui jusqu'à présent ne sont pas, comme les fleurs en hiver ; mais ce n'est là qu'une apparence, car ce qui peut être de cette manière ne le peut que grâce à un autre être qui existe en acte, et qui a le pouvoir de le faire passer de la possibilité à l'existence. Toute réalité n'est donc que ce qu'elle peut être, et elle est tout ce qu'elle peut être. Ici encore l'être s'identifie au pouvoir, et les déterminations particulières d'une substance individuelle quelconque dépendent, en vertu d'une loi rigoureuse, de celles de toutes les autres existences [1]. Comment va s'introduire maintenant dans le système la conception de la liberté, soit divine, soit humaine ?

Dieu est nécessairement tout ce qu'il est. Toute contingence doit être exclue de la notion de l'être absolu. Ses décisions et ses actions, y compris son action créatrice, sont coéternelles à sa nature. Sa raison immuable est ce qu'elle est en vertu d'une nécessité d'essence, et sa volonté ne saurait être considérée comme distincte de sa raison. C'est altérer et avilir la notion de l'Etre parfait, et rabaisser Dieu, par une représentation anthropomorphique, au rang de la créature finie, que de lui attribuer des délibérations semblables aux nôtres, des changements de dessein déterminés par nos prières, ou des sentiments tels que la colère et le repentir [2]. Puisque Dieu est omniscient, souverainement bon et souverainement juste, la perfection immuable de ses actes résulte nécessairement et immédiatement de la perfection de sa raison et de sa volonté, sans laisser place même à la possibilité logique d'actes contraires. En lui donc la liberté ne s'oppose pas à la nécessité, mais à la contrainte, et elle se confond avec la nécessité interne, innée et spontanée, qui donne de sa nature une idée bien plus haute et bien plus noble que la contingence. Nous allons voir qu'il en est de même en un certain sens de la liberté humaine, dans la mesure où l'homme, par son intelligence et sa volonté, participe à l'être, et se rappro-

1. *Ibidem.*

2. *Met.*, lib. VIII, cap. IV, art. VIII, pars II, p. 164-165.

che de la nature de Dieu. Seulement sa participation au non-être introduit dans ses actes une certaine contingence qui est plutôt un mal qu'un bien, et qui distingue profondément les décisions de son vouloir de celles du vouloir divin [1].

Un des influx de l'être dans le monde est le « *fatum* » ou destinée. Comment concilier avec le *fatum* l'existence de la liberté ? Pour y réussir, Campanella a recours à des distinctions scolastiques dans lesquelles il lui arrive de s'embrouiller. Il y a, dit-il, trois sortes de nécessité : la nécessité d'essence ou de « quiddité », la nécessité d'inévitabilité, et la nécessité d'infaillibilité. La première est inviolable, même pour Dieu qui ne peut ni vouloir ni faire en sorte que le triangle n'ait pas trois angles. La seconde résulte des décrets de la volonté divine, et de l'action invincible des causes naturelles qu'elle a choisies pour instruments. La troisième consiste dans la nécessité, pour l'effet d'une cause contingente, d'être ce qu'il est pendant qu'il est ; elle se rattache à la prescience divine qui s'étend même aux actes contingents [2]. Réunies, la deuxième et la troisième forme de la nécessité constituent la nécessité d'existence opposée à la nécessité d'essence [3].

La nécessité d'infaillibilité ou de prescience n'est pas opposée à la liberté. On peut concevoir en effet que Dieu ait prévu par exemple que Pierre écrirait aujourd'hui, sans rien retrancher du libre arbitre de Pierre : il suffit que le décret qui a déterminé cette action n'ait pas porté sur l'action elle-même particulièrement, mais sur toute « causation » et opération en général, c'est-à-dire que Dieu ait voulu en général que Pierre fît tout ce qu'il voudrait faire, et qu'il ait connu in-

1. *Met.*, lib. IX, cap. V, art. V, pars II, p. 194-195. — P. 194: Dicemus ergo libertatem, ut distinguitur contra servilem coactionem, esse quid nobis nobilissimum, et divinum, quo animus seipsum movet et deliberat, ut dominus sui... At ipsam non excludere necessitatem naturalem, neque electam. Quapropter Deus non coactione est Deus, *sed necessitate, non illata, sed innata*, non involontaria, sed spontanea, et amabilissima, quoniam est sui esse sempiternitas et immortalitas. Unde quia non potest non esse neque peccare, felicissimum est, et quatenus entia a tali necessitate recedunt, in nonens et infelicitatem relabuntur.

2. *Met.*, pars II, p. 179, lib. IX, cap. II, art. IV.

3. *Met.*, pars II, p. 191, lib. IX, cap. V, art. II.

failliblement cette action d'écrire, à laquelle se déterminerait la personne de Pierre, non par le décret ou la cause, mais par la présence de l'événement dans tout ce que son éternité embrasse de représentation [1]. Et maintenant, comment allons nous échapper aux deux autres formes de la nécessité, c'est-à-dire à la nécessité d'essence et à la nécessité d'inévitabilité ?

Ici nous devons, dans l'acte, distinguer l'exécution de la décision. La première peut être empêchée par les événements. La seconde est-elle en notre pouvoir ? — Remarquons que la nécessité d'essence ou de « quiddité » n'est pas une nécessité absolue. Seul Dieu ne peut ne pas être, ni être autre qu'il n'est, ni pouvoir, savoir et vouloir autrement qu'il ne le fait [2]. Mais les essences du monde « archétype », en passant du possible à l'être, c'est-à-dire en descendant dans la région de la dissemblance, ne tombent que sous l'empire de la nécessité hypothétique (*necessitas ex suppositione*), qui est faite de nécessité et de contingence, et n'altère pas la liberté [3]. Il suffit donc de prouver que nos actes échappent à la nécessité d'inévitabilité.

Ici la pensée de Campanella devient plus originale. Il ne se contente pas de réduire l'influence du destin astral, et en général des forces physiques, à la création de dispositions et de tendances auxquelles nous sommes maîtres de résister, si nous le voulons, ou de montrer que l'homme possède, dans la science même des causes et des effets, une arme contre la destinée [4]. Il utilise en outre pour sa démonstration de la liberté la distinction capitale qu'il a établie entre la connaissance innée et cachée de soi-même et la connaissance adventice, entre l'amour essentiel de soi et l'amour accidentel des objets ex-

1. *Met.*, pars II, p. 288 (274 par erreur de pagination), lib. X, cap. XI, art. V.

2. *Met.*, lib. X, cap. VIII, art. II, pars II, p. 169 : Neque enim potest [Deus] non esse neque aliter esse atque est, neque aliter nosse, neque aliter sapere, neque aliter velle atque vult, voluntate intrinseca, et sui ad se. Haec autem *necessitas est, simul spontaneitas omnis, expers coactionis, et summa libertas omnis expers servilitatis.*

3. *Ibidem*, et p. 170 : Contrahunt secum [archetypi, possibiles], necessitatem simpliciter, sed hypothetice, id est ex suppositione.

4. *Astrologica*, Francofurti, 1630, p. 5, et lib. VII : *De fato siderali vitando.*

térieurs. Il existe en nous, opposée aux volitions empiriques et surajoutées (*voluntas addita*), — dont elle est du reste la source profonde, — une volonté cachée (*voluntas abdita*) et infuse (*indita*) qui aspire au bien absolu, c'est-à-dire à la conservation de notre être en Dieu. Cette volonté n'est pas mûe, mais seulement spécifiée par l'influence des choses, qui ne sont pour elle que des occasions de se manifester, comme pour la connaissance et pour l'amour [1].

Le principe de nos actions est donc en nous, dans notre âme, et la liberté que nous possédons est identique à la spontanéité de notre être. C'est une sorte de nécessité interne qui s'oppose à la contrainte extérieure et à la servitude, et qui est bien supérieure au libre arbitre proprement dit et à la liberté d'indifférence. Qui nierait en effet qu'il ne soit préférable pour nous d'agir sous l'influence du principe divin qui est en nous, et en vue de nous conformer à la loi profonde de notre nature, plutôt que d'obéir à l'impulsion des objets, aliénant ainsi notre volonté innée (*voluntas innata*), comme nous aliénons notre connaissance et notre amour ? — Notre liberté consiste donc pour notre être à être lui-même, et en ce sens, identique à la nécessité, elle nous rapproche de Dieu qui est lui-même non par contrainte, ni par une nécessité d'origine externe, mais par une nécessité intérieure [2]. Par suite, comme ce qui est aimé nécessairement est meilleur que ce qui est aimé accidentellement, la liberté est meilleure avec la nécessité qu'avec la contingence [3].

S'ensuit-il qu'elle exclue absolument toute indétermination et tout choix ? Il n'en est rien. Nous vivons en effet dans un monde composé d'être et de non-être, où le bien, mêlé au mal, se présente sous les apparences du mal [4], comme le mal sous

1. *Met.*, pars II, p. 197, lib. IX, cap. V (cap. VII par erreur d'impression), art. VII : Actiones ergo naturales sequuntur *naturalem, hoc est abditam voluntatem :* et eorum objecta illam specificant et non movent.
2. *Met.*, lib. IX, cap. V, art. V, pars II, p. 194-195.
3. *Met.*, lib. IX, cap. V, art. IV, pars II, p. 193 : Sed quidnam melius est in voluntate, necessitas, an contingentia ? videtur quidem esse necessitas, quoniam melius est id quod necessario amatur quam id quod accidentaliter.
4. *Ibidem*, et p. 194.

les apparences du bien, où par conséquent notre âme doit délibérer pour découvrir son bien véritable, et lutter pour ne pas se laisser aliéner d'elle-même, et de la connaissance du bien suprême, par l'influence de la volonté acquise (*voluntas acquisita*), qui tente de supplanter la volonté innée. Elle doit vaincre le destin par un autre destin : la nécessité externe par la nécessité interne [1].

« En quoi donc en fin de compte consiste la liberté ? dans la contingence ou dans la nécessité ? Dans toutes les deux. Ce que nous désirons nécessairement, nous le désirons volontiers, par une libre appétition, mais non par un libre arbitre si la nécessité est interne, comme lorsque nous désirons l'immortalité : nous ne pouvons penser en effet qu'elle ne doit pas être désirée, alors même que nous la désirons librement, et nous ne pouvons pas ne pas la désirer, de la même manière que la pesanteur ne peut pas ne pas descendre vers le bas. Si au contraire la nécessité est externe, nous ne désirons pas l'objet spontanément, à moins qu'il n'y ait contrainte violente sans préjudice pour la liberté, comme lorsque le matelot jette par dessus bord ses marchandises pour empêcher le navire de sombrer : dans ce cas la liberté apparaît en ce que, pour éviter le plus grand mal, il choisit le plus petit, non en tant qu'il est un mal, mais en tant qu'il est plus petit. — Cette liberté pourtant apparaît plus clairement dans les faits contingents, parce que les biens extérieurs sont désirés d'une façon contingente, et que nous possédons grâce au raisonnement la faculté d'évaluer et de choisir ce qui pour nous sera le meilleur [2] ».

Tels sont les traits les plus caractéristiques de la théorie de la liberté dans le système de Campanella. Plus encore que son panpsychisme et que sa doctrine de l'être, du non-être, et de la création, elle révèle la tendance panthéiste de sa philosophie. Parmi les penseurs modernes, Giordano Bruno, qui plus ouvertement que l'auteur du *De sensu rerum* plaçait Dieu dans le monde même, avait été le seul à affirmer aussi

1. *Met.*, lib. IX, cap. V, art. V, pars II, p. 195 : Ergo esse fatale nobis superare fatum. Sed fatum causarum superamus alio fato primae causae.
2. *Met.*, lib. IX, cap. V, art. IV, pars II, p. 193.

nettement que dans l'être absolu la liberté, la volonté et la nécessité, l'action, le vouloir, le pouvoir et l'être étaient une seule et même chose [1]. Après Campanella, la doctrine passera tout entière dans le système de Spinoza. Quant à Leibnitz, il fera sienne l'assimilation de la liberté humaine à la spontanéité et à la nécessité interne, au risque d'encourir le blâme de Kant, qui allait comparer la liberté de la monade à celle d'un tourne-broche.

Rien de plus suggestif du reste que le rapprochement des deux théories de Campanella et de Leibnitz. C'est bien à un système des monades qu'aboutit en fin de compte la métaphysique de l'*Universalis Philosophia*, soit par sa conception de la volonté, soit par sa façon de comprendre les rapports qui unissent à Dieu les substances finies et la limitation de ces substances les unes par les autres, soit enfin par la doctrine de la conscience de soi, du pouvoir et de l'amour essentiel. Avant Leibnitz, Campanella explique par une activité intérieure et innée de pensée et d'appétition toutes les déterminations de l'être individuel. Il ne lui manque qu'une conscience plus nette de la portée du « *Cogito* », de l'intériorité de la pensée, et de la conséquence de cette intériorité qui est, en physique, l'impossibilité de toute action transitive. Ses monades [2], comme d'ailleurs celles de Bruno, ont portes et fenêtres sur le dehors. Il est vrai que pour lui le monde est un aspect de l'Etre divin, au sein duquel toutes les réalités finies aspirent à se confondre entre elles.

1. *De l'Infinito, Universo e Mondi*, Dialogo primo, ediz. Gentile, p. 292-293, *Dialoghi metafisici*. — Cf. *Lampas triginta statuarum* (*Opera latine conscripta*, III, 41) ; — *De Immenso*, I, 11 (*Opera latine conscripta*, 1879-91, I, I, 242) : *Necessitas et libertas sunt unum*, unde non est formidandum quod, cum agat [Dei voluntas] necessitate naturae, non libere agat : sed potius immo omnino non libere ageret, aliter agendo quam necessitas et natura, immo naturae necessitas requirit.

2. Campanella n'emploie pas le mot, mais on sait l'usage qu'en a fait Giordano Bruno.

CHAPITRE V

Le problème du mal

La métaphysique de Campanella, qui aboutit à une construction assez semblable au système des monades, s'achève aussi, comme celle de Leibnitz, en une théodicée optimiste. La signification historique de cet optimisme est du reste plus intéressante que celle de l'optimisme leibnitzien. Cette doctrine en effet, chez les philosophes de la Renaissance, est le symptôme et la traduction spéculative d'une réaction très vive contre l'esprit chrétien, liée à toutes les directions nouvelles de la civilisation esthétique et morale, tandis que chez Leibnitz, malgré sa grande portée théorique, elle est sans attaches vraiment profondes avec la culture du temps[1]. Pour faire comprendre la destination essentielle de la théodicée de Campanella, il conviendrait donc d'exposer ici ses conceptions morales et religieuses, envisagées dans leurs rapports avec l'esprit de l'époque. Mais l'ampleur de ses vues sur ces importantes questions nous oblige à réserver à leur étude une partie spéciale de cet ouvrage. Dans ce chapitre nous nous contenterons donc d'indiquer l'argumentation générale et philosophique par laquelle Campanella tente de justifier Dieu de l'existence du mal dans le monde. Aussi bien cette argumentation se rattache-t-elle plus directement que les autres aspects de son optimisme aux principes métaphysiques établis par la doctrine des « Primalités ».

Tout le chapitre VI de l'*Atheismus triumphatus*, — auquel il faut joindre l'appendice *De causa mali*, — vise à démontrer

1. Il n'en sera pas de même au siècle « des lumières », lorsque malgré *Candide* il adoptera l'optimisme leibnitzien en même temps qu'il se montrera favorable à l'idée d'une religion naturelle.

qu'il n'y a dans le monde aucun mal absolu et essentiel. Le mal en effet peut se diviser en trois catégories : le mal physique, le mal moral, et le mal métaphysique. Or le mal physique n'existe que d'une existence relative (*respective in physicis*), le mal moral n'existe qu'à titre de privation (*privative in moralibus*), et le mal métaphysique n'existe qu'à titre de négation (*negative in metaphysicis*) [1].

Qu'est-ce que le mal physique ? C'est la douleur, la mutuelle hostilité des êtres, c'est avant tout la mort. Mais la mort, pour Campanella comme pour Bruno, n'est qu'une transformation, et ce qui est mort au regard de l'être particulier ne l'est pas au regard de Dieu, pour qui tout est vivant, ni au regard du monde qui ne perd jamais aucun des êtres contenus dans son sein, et les reçoit, quand ils paraissent mourir, dans quelqu'une de ses parties [2]. Il n'y a donc de positif dans la mort que la transformation de l'être en un être nouveau, qui est un bien, car elle rend manifeste l'immense bonté de Dieu, qui ne permet l'anéantissement total d'aucune de ses créatures [3].

Maintenant qu'est-ce que le mal, envisagé comme cause de la douleur, de la maladie, de la laideur, de la haine ? Ce qui est mauvais pour un être est bon pour l'autre. Le feu est pour la terre un mal et un objet de haine, comme la terre pour le feu. Mais pris en soi chacun de ces deux êtres est bon. Le serpent pour nous est laid, mais il est beau pour le serpent [4]. — Rendra-t-on Dieu responsable de cette contrariété de forces hostiles dont la lutte sans trêve et sans merci est la source de tout le mal physique ? Ce serait ne pas voir que cette contrariété était nécessaire à la distinction des éléments, sans laquelle le monde ne serait qu'indétermination, désordre et chaos, et tomberait dans l'inertie de la mort [5]. Ici le mal, seulement relatif, est en outre la condition d'un bien plus grand.

Nous pouvions nous en apercevoir du reste sans remonter

1. *Ath. tr.*, 1636, p. 47.
2. *Op. cit.*, p. 48.
3. *Op. cit.*, p. 49.
4. *Op. cit.*, p. 47.
5. *Op. cit.*, p. 48, p. 168.

jusqu'au principe de l'activité physique, et en réfléchissant seulement à la téméraire présomption avec laquelle, dans notre utilitarisme anthropocentrique, nous jugeons inutiles ou nuisibles les êtres ou les aspects de la réalité dont nous ne tirons pas nous-mêmes un profit immédiat. Nous ne songeons même pas en général aux avantages que l'art humain retirera dans l'avenir par exemple de telle plante, jugée inutile jusqu'à présent ; nous oublions l'existence des animaux, dont les fins doivent cependant entrer en ligne de compte [1]. nous isolons arbitrairement un trait qui, rapproché des autres dans le tableau brossé par l'artiste divin, contribue sans nul doute à la beauté et à l'harmonie de l'ensemble.

Le mal physique donc ou bien n'est pas un mal, ou n'est qu'un mal relatif, ou se présente comme la condition d'un bien plus grand. Dans ce dernier cas, Dieu *permet* seulement le mal, et ne produit directement que le bien dont le mal est suivi. Mais pourquoi Dieu est-il soumis à cette condition ? Il faut répondre qu'elle s'impose au Créateur en vertu de l'imperfection inhérente à l'univers créé, et la question du mal dans le monde équivaut alors à celle-ci : pourquoi existe-t-il un mal métaphysique ?

Le point d'arrivée est le même une fois qu'on a analysé de près les raisons du mal moral. Le vice et le péché ne sont pas, en tant que vice et péché, des réalités positives, mais seulement des privations d'être [2]. Nul ne recherche le mal pour le mal. « *Omnis peccans est ignorans* ». A l'origine de toute faute il y a donc le choix mauvais d'un bien moins grand et apparent à la place d'un bien plus grand et véritable [3]. L'homme qui se venge en tuant un innocent n'avait pas pour fin le meurtre d'un innocent, ni même le meurtre en général, mais le plaisir de la vengeance, ou simplement le plaisir qui en soi est un bien [4]. Nous ne haïssons nos ennemis qu'autant que nous nous aimons nous-mêmes, et la haine est ici comme l'ombre de l'amour [5]. Un défaut d'être (*entitatis*

1. *Op. cit.*, p. 55.
2. *Op. cit.*, p. 50 : Peccatum enim est defectus entitatis.
3. *Ibidem*, et p. 169.
4. *Ibidem*.
5. *Op. cit.*, p. 53. Ergo odium est quasi umbra amoris.

defectus), voilà donc ce qui caractérise l'ignorance et la faute. La réalité positive des actes de l'ignorant et du pécheur ne consiste qu'en une tendance générale au bien qu'ils tiennent du Créateur, mais dont ils se servent pour le mal [1], par un usage imparfait de leur liberté.

Il reste donc seulement à justifier Dieu du mal métaphysique, c'est-à-dire de ce défaut d'être qui est la raison première de la distinction des créatures finies, — source du mal physique, — aussi bien que de leur imperfection, — source du mal moral. — Or pourquoi la privation existe-t-elle ? Parce que la création du monde impliquait nécessairement ce mélange du non-être à l'être par lequel la nature diffère de son Créateur. Pourquoi en effet les êtres se distinguent-ils les uns des autres au sein de l'univers, sinon parce qu'à Dieu seul appartient le privilège de posséder en lui, grâce à sa réalité et à sa causalité éminentes, toutes les essences, exemptes des imperfections qu'elles tiennent ici-bas de leur participation au néant [2] ? Reconnaissons donc qu'il ne pouvait exister deux dieux, deux infinis, deux absolues perfections [3], et inclinons-nous devant le fait de la création, et devant l'impénétrable mystère de la composition transcendentale de l'être et du non-être.

Aussi bien le règne du mal dans le monde est-il essentiellement provisoire : par une aspiration qui constitue l'essence et le fond intime de toute créature, même inférieure et matérielle, l'univers vise à s'en affranchir et à retourner à son principe qui est l'Etre, en sorte que l'optimisme absolu s'impose nécessairement à la philosophie lorsqu'elle veut tenter un effort sincère pour ramener le christianisme aux enseignements primitifs et authentiques de la raison naturelle.

1. *Op. cit.*, p. 51 : Homo vero utitur motione illa ad malum.
2. *Op. cit.*, p .53 : Sed necesse est quod participet Non-Ens ad mundi distinctionem. — Cf. p. 54.
3. *Op. cit.*, p. 169 : Non ergo existit dualitas Deorum.

CINQUIÈME PARTIE

LA MORALE ET LA RELIGION

CHAPITRE PREMIER

La conception des rapports entre la science et la religion dans la philosophie de Campanella

I. — Théologie et Philosophie
Le libre examen

Campanella présente ses projets de réforme du dogme, et de fusion intime de la religion chrétienne avec le naturalisme de la Renaissance, à une époque où bat son plein la réaction catholique contre la libre-pensée inaugurée par le concile de Trente et à laquelle, pour obtenir sa liberté, il avait feint de s'associer lui-même. Plus que jamais il est devenu dangereux de s'attaquer directement aux enseignements de la scolastique ; aussi est-ce contre Aristote que notre philosophe dirige ses coups, sachant bien que derrière lui il atteindra aussi la théologie officielle.

Au dire de Campanella, c'est le Stagirite qui est le premier responsable de toutes les impiétés des libertins et des athées. Sa philosophie est une officine d'hérésies et de blasphèmes. Pour s'en apercevoir, il suffit de réfléchir aux conséquences que très logiquement en ont tirées les averroïstes et les alexandristes de l'école de Padoue et de Bologne, notamment Pomponace et Cremonini. Leur doctrine, contraire au dogme de l'immortalité de l'âme, et favorable à une distinction hypocrite entre ce qui est vrai en théologie et ce qui est vrai en philosophie, voilà le véritable réactif qui décèle l'opposition, jusqu'alors latente et pourtant irréductible, du péripatétisme à la religion chrétienne[1], de la même manière que les criti-

1. *De gentilismo non retinendo*, 1636, Parisiis, apud Tussanum Dubray, p. 21 à 25. — Abréviation employée désormais : *De gentilismo*.

ques de Télésio et les observations de Galilée en ont démontré la radicale impuissance scientifique. — Ce qui est vrai d'Aristote est vrai de tous les penseurs de l'antiquité. Campanella proclame, dans le *De gentilismo non retinendo*, qu'il est grand temps d'instaurer, pour l'opposer à l'athéisme croissant et à l'hérésie triomphante, une philosophie vraiment chrétienne dans laquelle, contrairement à ce qui se passe dans la scolastique, on ne voie plus éclater partout ces contradictions entre les principes, d'inspiration païenne, et les conclusions religieuses, dont les libertins, à la suite de Pomponace, de Cremonini ou de Bruno, ne cessent de se gausser.

Quelle est la signification de cette charge à fond contre la pensée d'Aristote et de l'antiquité ? La voici à notre avis : soucieux de justifier son système de religion naturelle, fondé sur les bases de la physique de Télésio et du panpsychisme, et visant à moderniser les dogmes pour les mettre en harmonie avec les enseignements du savoir positif tel qu'il le conçoit, l'auteur du *De gentilismo non retinendo* estime habile de colorer de prétextes religieux la polémique que pour des raisons de science et de philosophie il dirige contre la doctrine d'Aristote, et il utilise adroitement à cet effet les négations des alexandristes de Padoue et de Bologne, fidèles interprètes, dit-il, de la pensée de leur maître. En même temps, pour donner droit de cité dans la théologie nouvelle à sa conception de l'adaptation nécessaire du dogme aux progrès de la connaissance de la nature, il invoque la supériorité des chrétiens sur les païens dans tous les ordres de spéculation et de recherche, pensant ainsi soustraire à l'accusation d'hérésie, faire tolérer ou peut-être même faire accepter les modifications qu'il rêve d'introduire dans le contenu traditionnel des enseignements catholiques.

Quelle est maintenant sa véritable pensée sur le paganisme et sur la scolastique ? Il la laisse deviner lorsqu'il indique les doctrines qui selon lui devront désormais, en se substituant aux péripatétisme, servir de base à l'apologétique chrétienne : celles qu'il recommande sont en effet la doctrine d'un païen : Platon, celle de Télésio, dont plusieurs livres ont été mis à l'index, enfin la panthéisme stoïcien, c'est-à-dire, parmi les systèmes de la philosophie antique, un des plus natu-

ralistes[1]. Le stratagème employé nous révèle ainsi un dessein du reste mal dissimulé : sous couleur de christianiser la science, c'est à rationaliser le christianisme que visent tous les efforts de Campanella, et c'est pourquoi, ainsi que nous allons le voir, il tente d'introduire dans l'apologétique le libéralisme nécessaire à la fois aux progrès du savoir profane et à l'expansion illimitée du christianisme naturel.

Au temps où il écrit, le problème de l'accord entre la révélation et la science, la théologie et la philosophie, était nettement posé devant la conscience religieuse de ses contemporains non seulement par l'avènement d'une astronomie et d'une physique nouvelles contraires soit à la lettre de la Genèse, soit à l'enseignement traditionnel de l'Eglise, mais encore par la riche floraison de systèmes renouvelés de l'antiquité, et dont beaucoup, animés d'un esprit hostile à la transcendance chrétienne, conduisaient sur bien des points à des affirmations opposées aux vérités de la foi. Ce problème, comment Campanella va-t-il le résoudre ?

Suivant lui, il est dangereux et absurde de tenir pour immuables les dogmes qu'à des dates déterminées de l'histoire de l'Eglise les théologiens ont définis, en se servant pour interpréter l'Ecriture Sainte des doctrines scientifiques admises de leur temps. Dangereux, parce que c'est interdire aux païens, aux hérétiques et aux libres penseurs, toute voie d'accès à la foi chrétienne[2] ; absurde, parce que c'est nier le fait même de l'évolution du savoir et des progrès incessants réalisés par la connaissance humaine, notamment dans les sciences d'observation[3]. Lier définitivement l'apologétique aux spéculations d'un savant ou d'un philosophe quelconque, c'est, de gaîté de cœur, engager la religion dans des conflits sans fin avec la science, en détacher les esprits cultivés, ou les contraindre à une distinction hypocrite, et contraire à la notion même de vérité, entre les croyances auxquelles ils adhèrent en philosophie et celles qu'ils professent en théologie. Le vrai ne peut contredire le vrai. Si la raison profane réussit à démontrer

1. *Op. cit.*, p. 29, 47, 48.
2. *Apologia*, p. 27.
3. *Op. cit.*, p. 25.

une vérité sur laquelle les théologiens étaient d'un avis différent, en se fondant sur l'Ecriture-Sainte, cette vérité, au dire même de Saint-Augustin, n'était pas vraiment contenue dans les livres sacrés ; c'était plutôt l'ignorance humaine qui avait cru l'y voir[1].

S'ensuit-il que l'on doive renoncer à l'idée traditionnelle d'un dogme révélé, que l'Eglise a le droit d'imposer aux fidèles par l'autorité ? Campanella ne le pense pas, encore qu'il conçoive à sa manière le surnaturel impliqué dans toute révélation. Seulement la signification de la parole de Dieu ne saurait être fixée une fois pour toutes ; à cette tâche ne peuvent suffire les lumières d'une époque et encore moins d'une école philosophique. Au fur et à mesure que progresse le savoir profane, l'interprétation de l'Ecriture doit être mise en harmonie avec l'état des connaissances scientifiques, par les efforts de théologiens au courant de toutes les découvertes modernes, et que leur érudition mathématique et physique rend capables de déceler, derrière le sens littéral, le sens réel des passages qui touchent à des questions de fait ou d'observation[2]. Quel est donc dans le dogme l'élément permanent et immodifiable, que l'Eglise a raison de soustraire à la discussion libre et aux recherches critiques de la philosophie profane ? Pour Campanella, c'est assurément l'ensemble des vérités essentielles du spiritualisme et de la religion naturelle, mais sur ce point il ne peut dire franchement toute sa pensée, et voici comment il trace, dans l'*Apologia pro Galilaeo*, une ligne de démarcation entre le domaine de la spéculation indépendante d'une part, et d'autre part celui des vérités de foi, vis-à-vis desquelles l'exercice du magistère de l'Eglise demeure pleinement légitime.

Cette ligne, c'est très exactement la frontière qui sépare des sciences de la nature la morale et la théologie surnaturelle. Ce qu'il faut chercher dans l'Evangile, c'est une règle de vie et d'action, ce sont les promesses de la vie future, et non

1. *Met.*, lib. XI, cap. IX, art. II, appendix II, pars III, p. 55 : Et agnoscamus id quod ait Augustinus, quod si philosophi aliquid vere demonstrant quod Theologi aliter sentiebant, ex S. Scriptura, hoc non vere contineri in S. Scriptura, sed humana ignorantia ita putabat.

2. *Apologia*, p. 31.

pas des enseignements précis de physique et d'astronomie. Les prédications du Christ et des apôtres avaient pour but d'indiquer aux hommes les voies qui conduisent au bonheur, à la sainteté, au salut, et non pas de les instruire des vérités d'expérience dont la découverte exige seulement un usage méthodique des sens et de la raison. Pourquoi Dieu en effet aurait-il pourvu si largement l'homme des facultés nécessaires à l'accomplissement de cette tâche de découverte, si de ces facultés il lui avait d'avance interdit ou rendu inutile l'exercice en lui communiquant directement, par la révélation, la connaissance de l'univers matériel, et en se servant de l'autorité de sa parole pour imposer des bornes au développement indéfini du savoir profane ? Rien n'est plus contraire à l'idée que nous devons avoir de sa sagesse et de sa bonté souveraine [1].

A vrai dire, Dieu a inscrit sa pensée, pour nous la révéler, dans deux grands livres : le monde, sa statue vivante et sentante, et l'Ecriture-Sainte. Le second de ces livres nous initie aux mystères transcendants qui dépassent la capacité de comprendre dévolue à notre raison ; mais nous devons essayer de déchiffrer par nos propres forces les caractères du premier, afin de pénétrer l'essence des choses créées et de découvrir le secret des lois immanentes à leur nature. Interdire cette lecture, dans laquelle consiste la recherche scientifique, et condamner, comme contraires à la foi, des doctrines astronomiques et physiques fondées sur l'observation des phénomènes et conformes à la raison, c'est interdire le christianisme lui-même [2], et faire injure à la divinité en supposant entre les deux textes dans lesquels sa pensée s'est exprimée d'inadmissibles contradictions. Comment, si l'enseignement catholique est vrai, redouterait-il le témoignage de l'expérience ? Seule une doctrine mensongère, comme celle de Mahomet, peut craindre pour ses affirmations le démenti des faits et du raisonnement [3]. Le christianisme au contraire non

1. *Op. cit.*, p. 21.
2. Lettre de Failla à Galilée, du 6 septembre 1616, Galileo Galilei, *Opere*, ediz. naz., t. XII, p. 277 ; — *Apologia*, p. 13 et 14.
3. *Apologia*, p. 24, 25.

seulement ne défend pas, mais recommande plutôt à ses fidèles, la culture de toutes les sciences, sachant bien que celles-ci, ne le convaincront jamais d'erreur[1].

Ainsi, dans le domaine des vérités naturelles, l'existence d'une révélation ne confère nullement à l'Eglise le droit d'user de son autorité pour imposer les croyances qu'elle juge plus conformes à l'Ecriture-Sainte ou à la Tradition. Elle a plutôt le devoir de modifier les interprétations anciennes du texte des livres sacrés, lorsqu'elle les voit mises en échec et contredites par les affirmations que les découvertes des savants modernes ont établies d'une manière inébranlable[2]. Avant de remplir cette tâche indispensable, elle n'aura pas même besoin, pour se justifier de l'entreprendre, de renoncer à son idée du caractère immuable des vérités de foi. Il est légitime en effet de penser que Moïse, les Pères, et Jésus-Christ lui-même, enseignant au peuple les voies du salut, se sont servis, dans leurs allusions à des phénomènes physiques ou astronomiques, non pas du langage des philosophes, mais du langage vulgaire, traduction immédiate des apparences, faite pour parler aux sens et non pour exprimer la réalité véritable et profonde des choses[3]. Ainsi s'explique l'opposition des thèses

1. *Op. cit.*, p. 13 et 14.

2 *De gentilismo*, p. 10 : Qui legit autographum potest emendare ipsorum [hominum] exemplaria. Stultus autem qui exemplari, non autographo, fidem praestat.

3. *Apologia*, p. 21 à 23, p. 13. — C'est l'argument même de Giordano Bruno et de Galilée, pour défendre l'astronomie de Copernic. Il se rattache dans leur esprit, comme dans la pensée de Campanella, à leur idée du rôle essentiellement ou même exclusivement moral et pratique des enseignements de la religion. — Voir Galilée, *Lettera alla Granduchessa madre Cristina di Lorena*, 1615, *Opere*, ediz. d'Alberi, II, 26 sqq. et ediz. naz., vol. V ; — Bruno, *La Cena de le Ceneri*, dial. 4°, ediz. Gentile, p. 86-88 : « Nelli libri divini in servizio del nostro intelletto non si trattano le demostrazioni e speculazioni circa le cose naturali, come se fusse filosofia ; ma, in grazia de la nostra mente e affetto, *per le leggi si ordina la prattica circa le azioni morali*... E [il divino legislatore] parla al volgo di maniera che secondo il suo modo di intendere e di parlare, venghi a capire quel ch'è principale ». — *Traduction :* « Dans les livres divins au service de notre intelligence, les démonstrations et les spéculations relatives aux choses naturelles ne sont pas traitées comme si elles étaient de la philosophie, mais en faveur de notre âme et de nos sentiments s'y ordonne par des lois la pratique relative aux

de la nouvelle astronomie au texte de l'Ecriture pris dans son sens le plus littéral, mais ainsi se justifie également le travail d'interprétation par lequel les théologiens de tous les temps se sont efforcés de comprendre les vérités de la foi en fonction de la philosophie de leur époque.

De ce travail, Campanella donne plusieurs exemples empruntés à l'histoire de l'Eglise, et destinés à montrer, contre les partisans de l'immobilisation du dogme dans les formules du péripatétisme, que l'assimilation par la théologie de la pensée spéculative contemporaine est rigoureusement conforme à la meilleure tradition chrétienne. Lorsque les Dominicains et les Franciscains se sont efforcés au moyen-âge de traduire les croyances révélées dans le langage aristotélicien, ils ne prétendaient pas enchaîner définitivement leur interprétation et leur justification rationnelle de ces croyances aux enseignements du Stagirite. Leur but était seulement d'extraire la moëlle des vérités théologiques à l'usage du monde profane « aristotélisant »[1]. Comment s'explique leur choix ? Uniquement par la prépondérance incontestée d'Aristote, qui trônait dans les Ecoles et les Universités depuis leur création par Charlemagne à une date où, par suite d'un malheureux hasard historique lié à la barbarie des temps, on ne possédait pas d'autres manuscrits que les siens. Avant eux les Pères de l'Eglise avaient utilisé pour des fins semblables d'autres philosophies, qui jouissaient à leur époque d'un plus grand crédit[2]. En choisissant celle de Télésio, ainsi que l'astronomie de Copernic et de Galilée, pour bases d'un accord entre la foi et la raison, les modernes, selon Campanella, ne feraient que suivre la tradition constante de l'Eglise.

Quel serait pour la religion et la science le profit à retirer de cette adoption d'une nouvelle apologétique ? Grâce à elle, on ne verra plus éclater de ces conflits scandaleux, suscités par l'obstination des théologiens à nier les vérités les mieux établies par l'expérience ou le raisonnement. Les scolastiques

actions morales... Et le divin législateur y parle au vulgaire de manière à ce que suivant sa façon particulière de comprendre et de parler celui-ci réussisse à saisir ce qui est le plus important ».

1. *Ath. tr.*, cap. II, p. 20, éd. de 1636.

2. *Ibidem*, et *De gentilismo*, p. 32.

se refusaient à admettre l'existence des antipodes, que les découvertes géographiques du XV[e] et du XVI[e] siècle ont rendue impossible à contester [1]. De quelles railleries n'accablera-t-on pas les représentants autorisés de la foi chrétienne, si les hérétiques, qui les voient maintenant s'insurger et sévir contre Galilée et les nouveaux physiciens, constatent le succès des doctrines qu'ils ont imprudemment censurées et condamnées [2] ? Et comment persuader les païens de la supériorité d'une religion qui enseigne des dogmes contraires aux lois de la nature ? A vrai dire, il n'existe qu'un seul moyen de les faire rentrer les uns et les autres dans le giron de l'Eglise, à une époque où les dons de l'Esprit-Saint sont pour ainsi dire « gelés », où sommeille l'inspiration qui fait les prophètes et les thaumaturges, et où l'on exige sottement et arbitrairement de croire ou d'aller en prison [3] : c'est d'enseigner à tous les peuples de la terre un christianisme rationnel qui, par son harmonie avec toutes les tendances de la nature humaine et avec toutes les vérités de la philosophie, possédera une puissance jusqu'alors inconnue de persuasion et d'expansion.

Au reste le gain réalisé ainsi par la science ne sera pas moins considérable. La condition essentielle de ses progrès, c'est en effet la pleine liberté de recherche et de spéculation. L'intolérance au contraire lui est fatale, parce que toute contrainte imposée aux esprits a pour conséquences désastreuses la torpeur et l'hébétude de l'intelligence, dont elle condamne les facultés inventives à un engourdissement progressif [4]. Pour

1. *Apologia*, p. 12, 28 ; — *De gentilismo*, p. 6.

2. *Apologia*, p. 29, 30, 27. — P. 30 : Nonne statim acclamabunt quod naturae, nedum scripturae, vim inferamus ?

3. Lettre de Campanella au pape Paul V, du 13 août 1606, (Centofanti, *art. cit.*, *Archivio storico italiano*, 1866, IV, parte seconda). — Cf. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 16 sq.

4. *De gentilismo*, p. 58 : Item sic clauditur via ad melius philosophandum et inveniendum. — P. 59 : Praeterea utile non est Reipublicae claudere ingenia in uno libro, sic enim inventionibus novarum rerum et scientiarum privatur et hebetatur. — *Disputatio in prologum instauratarum scientiarum* (*Disputationes*, Parisiis, 1637), Quaestio I, art. III : Invenire autem nemini praecluditur via, cum praesertim superflua non transeant saeculi injuriam ; moriuntur enim cum authore suo ; nova necessario durabunt semper.

travailler à l'avancement du savoir positif, il faut d'abord avoir conscience de la faible étendue et de l'imperfection des connaissances déjà acquises, qui ne sont que des étincelles de vérité en comparaison de ce qui reste à découvrir [1]. Or, une telle persuasion est incompatible avec le dogmatisme des scolastiques, et en général des philosophes qui considèrent la physique d'Aristote comme la révélation complète et définitive de l'essence des êtres naturels. A l'exemple de Bruno, mais avant Descartes et Pascal, Campanella se fait donc déjà une idée très nette de la continuité du progrès scientifique : les anciens, dit-il, peuvent être considérés comme des enfants au regard des modernes [2] ; son siècle a plus d'histoire en cent ans que le monde entier en quatre mille ; les cinquante siècles qui l'ont précédé ont produit moins de livres que lui et fait moins de découvertes dans le domaine de la géographie, des techniques pratiques et des connaissances théoriques [3].

1. *Apologia*, p. 25 : Quasi enim scintilla est quod scimus. Legitur ergo sapientia in toto Dei codice, qui est mundus, et semper plus invenitur. Ad illum igitur non ad hominum codicillos nos remittant scriptores sacri. — Cf. *Disputatio in Prologum*, passim.

2. *De gentilismo*, p. 6. — *Disputatio in Prologum*, Quaestio I, art. I : Ergo etiam physiologiam oportet novam facere de necessitate, sicut Picus, et Telesius, Valesius, Paracelsus, coeperunt ; quamvis in aliquo erraverint, judicant tamen quod tota Philosophia debet renovari ; cum res inventae, et deprehensi errores, et Philosophiam novam, et correctionem, et Cosmographiam meliorem requirant. Et quidem tot sectarum agnitio, et horum mores, et naturae arcana jam aperta, ostendunt *priscos Gentiles Philosophos quasi pueros respectu Philosophorum Christianorum*. — *Disputatio in Prologum*, Quaestio I, art. III : Unicus codex adolescentibus et ingeniis mediocribus prodest, non autem provectis, et invenire aptis altiora, melioraque ; propterea non jurandum in verba unius Doctoris.

3. *Civitas Solis*, éd. de 1623, p. 461 ; — *De gentilismo*, p. 6. — Bruno a une idée plus précise encore du progrès scientifique, et de la vérité, « fille du temps ». Il compare, lui aussi, les anciens à des hommes plus jeunes, donc moins savants que les modernes. L'occasion est la même : bien avant Campanella, Bruno prenait la défense de l'astronomie de Copernic : « Prudenzio. — Nell'antiquità è la sapienza. — Teofilo. — E soggionge : in molti anni la prudenza. Si voi intendeste bene quel che dite, vedreste, che dal vostro fondamento s'inferisce il contrario di quel che pensate : voglio dire, che noi siamo più vecchi ed abbiamo più lunga età che i nostri predecessori, etc... » (*La Cena de le Ceneri*, dial. 1°, ediz. Gentile, p. 28). — *Traduction* : « Dans l'antiquité est la

Quelle folie que de ralentir ou d'entraver cet essor splendide de la pensée scientifique en exigeant des savants une aveugle fidélité aux enseignements d'un maître !

Le libéralisme qui a inspiré à Campanella cette conception élevée des droits de la science, entendue comme science du monde naturel et physique, s'étend-il aussi aux matières de morale et de théologie, encore que dans l'*Apologia pro Galilaeo* le philosophe maintienne pour celles-ci la souveraineté de la croyance révélée, imposée aux fidèles par l'autorité de l'Eglise ? — On serait tenté de le nier quand on songe au zèle qu'il déploie pour se faire accepter, aux côtés de Gaspard Schopp, comme le champion de la Contre-Réforme, et quand on lit les singuliers conseils qu'il donne aux monarques et aux Papes en vue de l'extirpation de l'hérésie. Non content d'inscrire dans le programme qu'il leur soumet la suppression de l'enseignement de l'hébreu et du grec, qui mettra fin à la libre exégèse des livres saints [1], il préconise en effet sans réserve l'emploi de la force, sinon contre les païens et contre les hérétiques anciens, du moins contre les catholiques ralliés récemment aux nouvelles religions. Leurs villes seront brûlées et rasées, les habitants déportés ou massacrés, et dans cette extermination peu importe que des innocents périssent : cela vaudra mieux que d'attendre, comme on a fait en Allemagne, que ceux-ci et d'autres encore avec eux deviennent eux aussi des coupables : « *...perchè è meglio con li nocenti far morire alcuni innocenti, che non aspettar che quelli, et altri, diventino anche nocenti, come si aspettò in Germania* [2] ». — Faut-il voir pourtant dans ces conseils l'expression sincère de sa pensée ?

N'oublions pas d'abord qu'ils sont contenus dans deux ouvrages : les *Discorsi universali del Governo ecclesiastico*, et

sagesse. — Et ajoutez aussi : dans le grand nombre des années la prudence. Si vous entendez bien ce que vous dites, vous verrez que de votre donnée fondamentale s'infère le contraire de ce que vous pensez : je veux dire que nous serions plus vieux et aurions un âge plus avancé que nos prédécesseurs. »

1. *Monarchia di Spagna*, cap. X ; — *De Monarchia Hispanica discursus*, Amstelodami, 1640, p. 97. —

2. *Discorsi universali del Governo ecclesiastico*, Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 197, p. 85.

la *Monarchia di Spagna*[1], dont le but est beaucoup plus encore d'intéresser à sa cause le Pape et les monarques catholiques que d'exposer sa véritable pensée sur la religion et la politique : le premier en effet se rattache au groupe d'écrits tels que le *De monarchia Christianorum*, le *De Regimine Ecclesiae* et les *Discorsi ai Principi d'Italia* », dont la rédaction lui fut utile en 1595 pour échapper à une condamnation pour hérésie ou pour se réhabiliter ; le second est une apologie indirecte de son entreprise de Calabre. De plus, dans ces ouvrages mêmes, nous relevons, à côté d'opinions nettement contraires à l'idée moderne de tolérance, un blâme précis à l'adresse des poursuites inconsidérées dirigées contre les savants par le Saint-Office. C'est un fait, dit Campanella, que plus on interdit d'opinions, plus les hérétiques deviennent nombreux : « *Quante più cose si prohibiscono, tanto più heretici nascono*[2] ». La conséquence de ces poursuites et de ces prohibitions, c'est une plus large propagation de la doctrine condamnée, et c'est aussi le discrédit jeté sur la religion du Christ, qui est ainsi rabaissée au niveau de celle de Mahomet, par la crainte qu'elle manifeste de se voir convaincue par la science de sophisme ou d'erreur[3]. Comment expliquer cet appel au libéralisme, inséré dans l'exposé d'une politique religieuse digne de Torquemada, sans faire ici la part de la pensée sincère, mais obligée de se dissimuler, et de la feinte utile, imposée à Campanella par les circonstances ?

Néanmoins, entre l'attitude que le philosophe conseille aux princes d'adopter vis-à-vis des hérétiques ou en général des novateurs en matière de religion, et d'autre part le sentiment élevé qui inspire sa conception des droits de la science physique, la contradiction ne laisse pas d'être assez troublante, et pour en rendre compte il est nécessaire d'invoquer une

1. Il est donc très important de fixer la date de ces deux ouvrages, surtout celle des *Discorsi universali*, dont nous venons de citer une phrase caractéristique. Pour la discussion de cette dernière date, le lecteur se reportera à une note de notre premier chapitre, Première Partie. — Celle de la *Monarchia di Spagna* est établie dans une note du cinquième chapitre, III, Première Partie. —

2. *Discorsi universali del Governo ecclesiastico*, Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 197, p. 86. —

3. *O. c.* p. 84 et 85. —

cause plus profonde. Cette cause, nous la trouvons dans le caractère théocratique de la politique préconisée par l'auteur de la *Cité du Soleil.* Pour lui, le principe du gouvernement, et le fondement du lien social, c'est la religion. Seule la religion est capable de maintenir les sujets, unis par des croyances communes, sous le spectre de leur monarque [1]. Elle préside à la fondation des Etats, dont la puissance s'accroît, si elle s'enrichit seulement de nouveaux rites [2], et s'écroule au contraire si le souverain essaye de la modifier dans ses dogmes essentiels, contrairement au sentiment populaire [3] Toute hérésie est donc une cause de dissidence politique et de désagrégation sociale. Par suite, c'est dans l'intérêt même du groupement humain que la religion doit être défendue, par l'usage de l'autorité, contre les dangers dont la menacent la création et la propagation de doctrines morales et théologiques nouvelles. Quoi d'étonnant dès lors à ce que Campanella maintienne contre celles-ci les interdictions qu'il propose de lever quand il s'agit d'opinions de physique et d'astronomie ? Une fois supprimées dans le monde les diversités de sectes, principes de désordres, de division et d'anarchie, par le retour de tous les peuples à la religion naturelle de l'âge d'or, n'a-t-on pas le devoir de les empêcher de renaître [4] en maintenant au besoin par la force l'intégrité du dogme, enfin ramené à un contenu rationnel, purgé des erreurs et affranchi des superfluités qu'y introduisaient les superstitions de la « religion surajoutée » ?

L'idée que Campanella dissimule derrière l'affirmation d'un catholicisme intransigeant, c'est donc, abstraction faite des violences de langage destinées à flatter les sentiments des champions de la Contre-Réforme, une idée non pas feinte, mais étroitement liée à toute sa philosophie sociale et reli-

1. *Monarchia di Spagna*, cap. V ; — *De Monarchia Hispanica discursus*, éd. de 1640, p. 41-44. —

2. *Mon. di Sp.*, cap. X ; — *De mon. hisp. disc.*, 1640, p. 94-95.

3. *Op. cit.*, cap. V ; p. 43-44.

4. C'est sans doute pour cette raison que dans les *Discorsi universali del Governo ecclesiastico* Campanella se montre plus sévère contre les hérétiques récents, artisans ou fauteurs de nouvelles dissensions politiques, que contre les païens, les infidèles, et les hérétiques anciens.

gieuse qu'il expose, ne l'oublions pas, non seulement dans la *Città del Sole*, mais même dans ses ouvrages d'apologie personnelle, comme les *Discorsi universali del Governo ecclesiastico* et la *Monarchia di Spagna*. Une comparaison avec une doctrine moderne va du reste nous permettre de mieux expliquer notre pensée. — Dans la société positiviste telle que la conçoit Auguste Comte, dont l'esprit est aussi obsédé que celui de Campanella par l'image du dogme, de la hiérarchie et de la discipline catholique, le libre examen est absolument proscrit, et le pouvoir spirituel est chargé de surveiller et de réprimer toute dissidence sérieuse, même en matière d'opinion scientifique. L'analogie peut même être poussée plus loin. Si l'auteur du *Système de Politique positive* combat la liberté de pensée comme une idée morale fausse, survivance actuellement néfaste de « l'état métaphysique » de l'humanité, c'est parce qu'en absorbant les individus au sein du « Grand Etre » il a commencé par éliminer la notion même de droit personnel, sacrifiée au profit de celles de devoir et de cohésion sociale. Or n'est-ce pas ce même souci prédominant de la collectivité et de l'espèce qui avait inspiré à Campanella l'organisation communiste de la Cité du Soleil? Aux sujets de cet état idéal, auxquels il refusait le droit de choisir eux-mêmes leurs femmes, comment aurait-il concédé celui de professer librement toutes sortes d'opinions, alors que, dans les *Monarchie delle Nationi* et le *Dialogo contro i Luterani*, il signalait comme un redoutable danger cette maudite démangeaison de liberté de conscience qu'il voyait avec regret se propager dans toute l'Europe [1] ?

A vrai dire, une seule préoccupation : celle du progrès scientifique, qui se manifestait avec tant de force dans sa défense de la nouvelle astronomie, aurait pu contrebalancer dans son esprit celle de la stabilité politique, et introduire dans sa philosophie, par une sorte d'entraînement et de contagion gagnant de proche en proche toutes les idées du système, quelque notion analogue à la conception moderne du progrès religieux. Mais rien n'était plus opposé à sa pensée qu'une

1. *Le Monarchie delle Nationi*, Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 346, p. 326. —

semblable doctrine. La religion de la *Città del Sole*, c'est la restauration dans le monde d'une perfection originelle qui a été celle de l'humanité pendant l'âge d'or, c'est l'avènement d'un état social dernier qui reproduit tous les traits d'un état ancien et primitif. Où placer ici l'idée d'une évolution continue des dogmes, ou même en un sens des connaissances positives ? L'objet des rêves du réformateur, c'est une forme religieuse et sociale définitive et parfaite [1]. Dans sa philosophie, le libre examen n'a donc pas même pas à jouer, de ce point de vue, ce rôle d'agent du progrès que lui attribue Auguste Comte lorsqu'il le considère, au même titre que les notions métaphysiques, comme un dissolvant puissant des conceptions et des institutions théologiques, indispensable pour préparer l'avènement de l'ère positive. S'ensuit-il qu'il ne l'inscrive pas au nombre de ses revendications, et qu'il en ignore les effets bienfaisants ?

En vérité, cette société idéale fondée sur les principes de la vraie religion, Campanella ne la contemple encore que dans ses rêves. C'est pourquoi, pour en hâter la construction, il s'impose pendant toute sa vie la tâche de combattre énergiquement les doctrines théologiques qu'il estime contraires à la raison naturelle. Pour lui donc, comme pour Auguste Comte, la revendication du libre examen est destinée à remplir une fonction toute négative et provisoire, mais néanmoins utile. Elle est nécessaire à une époque où l'Eglise use arbitrairement de son autorité, pour convaincre les volontés par

1. Sur l'idée de progrès chez Campanella, voir ci-après : Sixième Partie, Chapitre premier, II. — Hostile au rêve de l'âge d'or, Giordano Bruno se fait du libre examen une conception plus radicale et plus moderne que celle de Campanella. C'est pour lui « la liberté philosophique », et il ne lui assigne aucune limite. Comme lui cependant, il distingue de la vérité théorique pure les enseignements de la religion, dont la destination est essentiellement pratique, morale et politique : « Beatius est citra opinionem in rei veritate, quam citra veritatem in opinione sapere, praesertim cum nimis usuveniat illud profiteri quod nihil ad errorum pronius (ipso etiam vulgo contestante) vulgi opinione habeatur : non obstante *quod non ubi de veritate definiendum est, sed ubi leges instituendae, religionum cultus sanciendus, et eas quae ad populorum convictum faciunt deliberationes*, vocem populi pro voce Dei habendam, (ubi consenserit), esse censeo. » Bruno, *Acrotismus*, ediz. Fiorentino, *Opera latine conscripta*, I, I, 65-66. —

la violence au lieu d'éclairer et de convaincre les esprits par la raison, et persiste à imposer aux peuples des dogmes contraires aux enseignements authentiques de la religion innée. Aussi voyons-nous Campanella revendiquer hautement pour les novateurs le droit d'exprimer librement leur pensée, et même ne tenir aucun compte, lorsqu'il expose ses conceptions religieuses personnelles, des limites qu'il a tracées lui-même dans l'*Apologia pro Galilaeo* entre les dogmes de foi, relatifs à la théologie surnaturelle et à la morale, et les opinions de physique ou d'astronomie[1]. Comment respecterait-il ces limites, alors qu'il vise à faire triompher dans l'Eglise la conception du christianisme naturel, et que dans sa critique des croyances catholiques, il ne laisse plus guère subsister que le déisme ? — Pour lui assurément, le libre examen n'est pas la philosophie de l'avenir, mais elle est au moins celle du présent, et cette idée lui suffit pour le décider, en des occasions mémorables, à s'en constituer le champion enthousiaste et courageux jusqu'à la témérité.

II. — La défense des droits de la science
Campanella et Galilée

Il est remarquable qu'en 1629, c'est-à-dire à une date où grâce à sa science astrologique il avait conquis, pour un temps du reste bien court, la faveur du pape Urbain VIII, Campanella se soit empressé d'en profiter pour tenter d'obtenir les fonctions de « Qualificateur » ou de « Consulteur » du Saint-Office[2]. Sa demande, qui ne fut pas agréée, indique assez combien il avait à cœur de prêter un appui effectif aux savants et aux philosophes dont les recherches et les spéculations étaient entravées par le contrôle jaloux et autoritaire de l'Inquisition romaine. Mais il n'avait pas même attendu cet accroissement momentané de son crédit pour assumer spontanément le rôle de défenseur de la pensée libre.

1. Voir ci-après : Cinquième Partie, chapitre sixième, II, l'opinion de Campanella sur la religion révélée.
2. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 342-343.

A Rome, en 1627, encore prisonnier du Saint-Office, il avait osé intervenir en faveur de Girolamo Vecchietti, voyageur florentin, accusé et convaincu d'avoir soutenu qu'à son dernier repas le Christ n'avait mangé ni agneau ni pain azyme, et il avait demandé aux juges ecclésiastiques de ne relever contre l'inculpé que le seul délit d'opinion téméraire [1]. Si méritoire pourtant qu'ait été cette intervention, son intérêt historique est moins grand assurément que celui des efforts tentés à deux reprises différentes par Campanella, d'abord en 1616, pour assurer à Galilée la pleine liberté de spéculation, ensuite en 1632, afin d'écarter de la personne de ce savant la menace, alors imminente, d'un procès et d'une condamnatin pour hérésie.

C'est le 5 mars 1616 que la Sacrée Congrégation de l'Index rendit le fameux décret qui suspendit jusqu'à correction le grand ouvrage de Copernic sur les *Révolutions des globes célestes*, en même temps que celui de Diego di Stunica intitulé *Le livre de Job* et condamnait, avec un opuscule du père carmélite Paolo Antonio Foscarini, tous les écrits contenant des enseignements favorables à la nouvelle astronomie. Mais à cette date il y avait longtemps déjà que les Dominicains et les Jésuites menaient contre les partisans de cette doctrine une campagne des plus acharnées. Galilée avait dû écrire déjà deux lettres, adressées l'une au Père Castelli, l'autre à la grande-duchesse Marie-Christine de Lorraine, grand'mère du grand-duc de Toscane, pour défendre contre les théologiens de l'Inquisition les droits de la science et de la vérité. Bien plus, accusé d'hérésie par le père dominicain Caccini, et venu à Rome en décembre 1615 pour présenter sa défense, il n'avait pu, malgré ses efforts combinés avec ceux de ses amis et de ses partisans, tels que le père Castelli et le père Foscarini, empêcher la condamnation de ses propres opinions. La censure d'une proposition, contenue dans ses *Macchie Solari* et conforme à la doctrine de Copernic, avait précédé de peu de jours (19-25 février 1616) le décret de la Congrégation de l'Index : le Saint-Office, découvrant dans ce livre les thèses sui-

1. *O. c.*, p. 312-314. — Girolamo Vecchietti, emprisonné en 1626, fut relaxé en 1633.

vantes : que le soleil était le centre du monde et n'était pas mû d'un mouvement local, et que la terre au contraire n'était pas le centre immobile de l'univers et était mûe du mouvement diurne, avait jugé et proclamé ces affirmations « insensées et absurdes en philosophie, et formellement hérétiques » [1]. Enfin le 26 février, sur l'ordre de la Congrégation Cardinalice du Saint-Office, et par conséquent du pape Paul V qui la présidait, le cardinal Bellarmin avait fait appeler Galilée pour l'admonester, et lui interdire de défendre à l'avenir de semblables opinions d'une manière quelconque, par paroles ou par écrits. — Or c'est malgré les menaces visiblement contenues dans ces condamnations ou ces interdictions que Campanella, prisonnier de l'Inquisition, rédige en 1616 et fait publier en 1622 son *Apologia pro Galilaeo*.

Nous savons par une lettre de Failla à Galilée, du 6 septembre 1616, que le manuscrit de l'ouvrage fut envoyé par l'auteur au cardinal Bonifacio Caetani qui devait le communiquer lui-même à l'astronome florentin [2]. La lettre semble confirmer la déclaration de Campanella suivant laquelle l'*Apologie* aurait été écrite en guise de consultation théologique et sur la demande de ce prélat, alors chargé d'examiner la conformité à l'Ecriture-Sainte de la nouvelle astronomie [3]. Mais le cardinal Caetani, mort en 1617, ne pouvait, à la date de la publication de l'ouvrage imprimé (1622), contredire l'assertion de l'auteur. Rien n'empêche donc de croire que Campanella, avant ou peut-être même après le décret de mars, avait lui-même pris spontanément la défense de Galilée, et jugé bon, pour la rendre plus efficace, d'envoyer son livre au cardinal. Quoi qu'il en soit de ce fait, il est impossible de contester et le courage montré par le philosophe, et l'heureuse influence exercée par son *Apologie*.

Les idées qu'il y exposait sur les limites des juridictions

1. *O. c.*, p. 182-184. —

2. Lettre de Failla à Galilée du 6 septembre 1616, Galileo Galilei, *Opere*, ediz. naz., vol. 12°, p. 277.

3. *Apologia*, lettre d'envoi, au début de l'ouvrage : « Ecce mitto tibi, R. Domine, quaestionem, *jussu tuo* elaboratam... Tu vide, quid recte dictum sit ; quid item defendendum tibi aut renuendum, quando in sancto senatu id in mandatis habes ».

respectives de la raison et de l'autorité théologique en matière de spéculation n'avaient certes pas le mérite absolu de la nouveauté. Giordano Bruno les avait déjà énergiquement défendues. Galilée lui-même, avec plus de talent littéraire que Campanella, et une sorte d'ironie discrète et contenue, les avait développées dans sa lettre à la grande-duchesse Marie-Christine. Seulement cet écrit de Galilée n'avait pas été publié : il circulait secrètement. Campanella au contraire s'adressait directement aux théologiens, et il n'hésitait pas à envoyer son *Apologie* en Allemagne pour la faire imprimer. Sa témérité généreuse est tout entière dans ce trait : dans l'intérêt de la science et de la religion, il ose s'attaquer aux opinions accréditées auprès des théologiens du St-Office à une date (1616) où un relâchement de rigueur dans la surveillance de ses démarches, et les faveurs qui lui sont maintenant accordées à l'intérieur de sa prison, font luire à ses yeux un espoir prochain de libération [1], et il publie son *Apologia* l'année même (1622) où Failla, en présentant au Pape le *Reminiscentur*, espère le persuader des services éminents que son maître, une fois libéré, serait capable de rendre à la cause de l'Eglise et du christianisme [2]. Ainsi la seule voix qui ose s'élever contre le despotisme étouffant qui réprimait alors sans mesure aucune la libre expression de la pensée scientifique, est la voix d'un homme naguère condamné à l'abjuration et à la détention perpétuelle, enfermé depuis plus de vingt ans dans les cachots de l'Inquisition, d'un homme sur la tête de qui est restée longtemps suspendue une sentence de mort, qui a été soumis plusieurs fois aux tortures les plus terribles, et qui risque maintenant, par toute nouvelle imprudence, de compromettre définitivement le succès des démarches obstinément tentées depuis de longues années pour obtenir sa grâce, et dont il est justement en droit d'attendre le très prochain aboutissement.

Les effets de cette hardiesse se firent du reste rapidement sentir. Ils furent désastreux pour Campanella, excellents pour la propagation et le succès de ses idées. En 1621 le philosophe

1. Lettre de Campanella à Galilée du 3 novembre 1616, pour lui rappeler l'envoi de l' « *Apologie* » au cardinal Caetani : «... Sto quasi in libertà. » (Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 186, p. 66-67).

2. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 215-218. —

avait eu toutes les peines du monde à répondre aux censures prononcées par le cardinal Bellarmin contre les manuscrits qu'il avait confiés à Failla pour l'impression. En 1623, après la publication de l'*Apologia*, ces ouvrages : l'*Atheismus triumphatus*, le *Reminiscentur*, et les *Quaestiones Physiologicae*, sont confisquées par ordre du maître du Sacré-Palais, qui était alors le père Niccolò Ridolfi, et en outre prohibés par décret, sans examen préalable de leur contenu [1]. Mais à la même date, encouragés par l'exemple du philosophe, les partisans et les amis italiens de Galilée relèvent la tête, et ils parlent de publier eux aussi les écrits rédigés par leur maître pour sa propre défense [2]. En France, dès 1623, Mersenne, sans consentir encore à « coperniciser » (il écrit : *copernicoturire*), adopte intégralement dans sa préface des *Quaestiones celeberrimae in Genesim* les vues libérales de Campanella ou, comme comme il dit, des « campanellistes », sur les droits de la science et les limites des juridictions respectives de la raison profane et de l'autorité théologique [3]. Les savants et les érudits qui ont applaudi aux découvertes des nouveaux astronomes, approuvent entièrement le contenu de l'*Apologie* [4], et Claude Fabry de Peiresc suggère à Elie Diodati et au libraire Dupuy de la réimprimer dans un recueil qui contiendrait aussi la lettre du père Foscarini et tous les petits ouvrages écrits en vue de défendre le système de Copernic [5].

La seconde intervention de Campanella en faveur de Galilée se produisit lors du grand procès intenté à ce savant en 1632, et clos le 22 juin 1633 par son abjuration, et l'audition de la sentence qui le condamnait pour un temps indéterminé à la prison spéciale du Saint-Office. Mais entre la publication de

1. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 219, 223, 224.

2. Voir la lettre de Virginio Cesarini à Galilée du 12 janvier 1623, Galileo Galilei, *Opere*, ediz. naz., vol. 13°, p. 105-107.

3. *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, 1623, Lutetiae Parisiorum, *Praefatio et prolegomena ad lectorem*. — Voir notre ouvrage sur *Les antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Deuxième Partie, chapitre deuxième. —

4. Voir la lettre d'Alfonso Antonini à Galilée, de novembre 1627, Galileo Galilei, *Opere*, ediz. naz., vol. 13°, p. 380.

5. Lettre de Peiresc à Dupuy du 10 août 1627, Philippe Tamizey de Larroque, *Lettres de Peiresc aux frères Dupuy*, t. I, Paris, 1888, p. 319.

l'*Apologia* et l'impression en 1632 du *Dialogue sur les deux plus grands systèmes du monde*, le philosophe n'était pas resté inactif. Ecrivant pour gagner la faveur d'Urbain VIII des commentaires flatteurs de ses poésies, il avait loué tout particulièrement l'ode intitulée « *Adulatio perniciosa* » et dans laquelle le Pape avait magnifié les découvertes du savant florentin. Sans doute se berçait-il de l'espoir que le décret rendu en 1616 serait bientôt rapporté ; il se rappelait peut-être l'appui accordé à cette date à Galilée par le cardinal Maffeo Barberini, le plaisir qu'il avait pris, devenu pape, à la lecture du *Saggiatore*, à lui dédié, et le bon accueil qu'à Rome en 1624 il avait fait à l'auteur, le comblant de cadeaux, d'éloges et de promesses [1].

D'autre part cependant il se voyait obligé par le St-Office de désavouer la publication de son *Apologie*. Surtout il n'ignorait pas les conditions restrictives imposées par Urbain VIII à toute tentative d'exposition de la nouvelle doctrine. Elles étaient de tous points conformes à la méthode adoptée par Osiander dans la préface du livre de Copernic sur les *Révolutions des globes célestes*, et à l'avertissement déjà donné le 12 avril 1615 par le cardinal Bellarmin, dans sa lettre au père Foscarini : on n'avait le droit de parler du mouvement de la terre qu'hypothétiquement : *ex suppositione*. Le Pape n'y ajoutait qu'une observation personnelle à laquelle il tenait beaucoup, et qu'avant son élévation au pontificat il avait déjà communiquée oralement à Galilée : on ne peut imposer de nécessité à Dieu ; il n'était nullement hors de sa puissance et de sa sagesse de disposer et de mouvoir les astres d'une autre manière que celle que Copernic a conçue, sans que rien fût changé cependant à la nature, à l'ordre, à la succession, et en général aux rapports des phénomènes ; enfin, pour acquérir le droit d'affirmer catégoriquement et non pas seulement d'une manière hypothétique, que la terre se meut et que le soleil est immobile, les astronomes devraient avoir préalablement démontré que toute autre théorie cosmologique impliquerait contradiction [2].

1. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 321-324. —

2. P. Duhem, *Essai sur la notion de théorie physique*, éd. citée, p. 127-129.

Connaissant le sentiment d'Urbain VIII sur la question, Campanella essayait donc de l'amener petit à petit à résipiscence ; dans son commentaire de l' « *Adulatio perniciosa* », il louait son idée du caractère hypothétique des conceptions astronomiques, mais en même temps il le remerciait des éloges décernés à Galilée. Le commentaire ayant déplu au Pape, il lui écrivait une longue lettre où tout en affirmant qu'il n'était pas lui-même partisan du système de Copernic, il maintenait néanmoins avec fermeté que ce système rendait parfaitement compte des mouvements des corps célestes, et dénonçait en même temps, non sans hardiesse, « la conspiration secrète des faux savants du siècle pour obscurcir la vérité de l'Evangile » [1].

En 1630, c'est-à-dire à la date qui marque l'apogée, et le commencement du déclin de son crédit auprès du Souverain Pontife, Campanella croit enfin toucher le but qu'il s'était promis d'atteindre. Parlant à Urbain VIII des efforts qu'il tentait pour convertir les hérétiques, et du discrédit que pour eux la condamnation de la nouvelle astronomie avait jeté sur la religion catholique, il obtient du Pape cette réponse encourageante, qu'il rapporte à Federico Cesi, fondateur et président de l' « *Accademia dei Lincei* », et que l'abbé Benedetto Castelli s'empresse de communiquer à Galilée : « *Non fu mai nostra intenzione, e se fosse toccato a noi, non si sarebbe fatto quel decreto* » [2]. — Quelle n'eût pas été la gloire de Campanella s'il eût alors réussi, comme Consulteur ou Qualificateur du Saint-Office, à engager ce tribunal dans la voie du libéralisme qui inspirait sa conception personnelle des rapports de la science et de la religion !

Mais l'espoir du philosophe reposait sur un fondement bien fragile. Il s'illusionnait sur les dispositions réelles du Pape, et il se défiait au contraire de celles des théologiens de l'Inquisition. Son illusion fut vit dissipée, et ses craintes au contraire confirmées peu de temps après la publication des dialogues de Galilée sur « les deux plus grands systèmes du monde »

1. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 322-324.

2. *O. c.*, p. 377 ; — Trad. : « Ce ne fut jamais notre intention [d'interdire la doctrine de Copernic], et si cela avait dépendu de nous, ce décret n'aurait jamais été rendu ».

(janvier 1632). Irrité de retrouver dans l'ouvrage son objection relative à la puissance infinie de Dieu, mise dans la bouche de Simplicio, péripatéticien buté et borné, et qui représentait bien « la sottise, l'instabilité et l'ignorance de sa secte »[1], Urbain VIII, dont le caractère était d'une susceptibilité et d'une mobilité extrême, se décida bien vite à sévir. Campanella, voyant l'orage se préparer, se rassura d'abord en songeant que sur son conseil Galilée avait employé la forme dialoguée[2], qui lui permettait de désavouer éventuellement les opinions soutenues par l'un ou l'autre des interlocuteurs. Mais sa tranquillité fut de courte durée. Apprenant que la publication du livre était considérée par les autorités ecclésiastiques comme une infraction grave au décret de 1616, il s'efforça de démontrer autour de lui, dans le milieu de théologiens et de savants qu'il fréquentait, que l'auteur des *Dialogues* n'avait nullement passé outre à l'interdiction d'enseigner la doctrine de Copernic[3]. Puis, informé de la décision prise par le Pape de confier l'examen du livre à une Congrégation spéciale, il se lança résolument dans la bataille aux côtés de Galilée.

Dans la vie de Campanella, aucun acte n'est plus méritoire que cette intervention. A la date où elle se produit, trois ans seulement se sont écoulés depuis sa sortie définitive des prisons du Saint-Office. Son crédit auprès du Pape est de plus en plus chancelant. Dans toutes ses entreprises : enseignement du thomisme, publication de l'*Atheismus triumphatus*, impression du *Reminiscentur*, fondation d'un collège de jeunes missionnaires, il se heurte sans pouvoir en triompher à l'hostilité du maître du Sacré-Palais, le père Niccolò Riccardi (ou père Mostro), et du Secrétaire d'Etat de Sa Sainteté : le cardinal Francesco Barberini. A s'engager dans une nouvelle lutte contre ces puissants personnages, et finalement contre le Pape lui-même, il risque de compromettre ses intérêts les plus chers, et sa liberté même, si péniblement recouvrée. Mais le sentiment de son devoir, l'amour de la vérité et de la science,

1. Ce sont les paroles de Campanella lui-même dans sa lettre à Galilée du 5 août 1632, Galileo Galilei, *Opere*, ediz. naz., t. XIV, p. 366 sq. —
2. *Ibidem*.
3. *Ibidem*.

la passion de la justice, l'amitié enfin, font taire dans sa conscience la voix de la prudence et de l'égoïsme.

Dès le 21 août 1632, il suggère à Galilée un moyen de défense. C'est, lui dit-il, une règle théologique, que les raisons invoquées en faveur d'un dogme ne constituent nullement une obligation de foi pour le fidèle, qui n'est tenu de donner son adhésion qu'au dogme lui-même. Ainsi le second concile de Nicée a décidé que l'on pouvait peindre les images des anges, en alléguant qu'ils étaient de nature corporelle. Le décret est valable, mais non l'argument, puisque tous les scolastiques admettent maintenant que les anges sont incorporels. Galilée peut donc soutenir justement que la doctrine du mouvement de la terre a été interdite en 1616, mais que nul n'est tenu de croire aux raisons invoquées contre cette opinion [1].

Mais Campanella ne se contente pas de donner des conseils. Il offre à son ami de lui servir de défenseur au tribunal spécial formé pour l'examen théologique des *Dialogues*. Le grand-duc de Toscane n'a, dit-il, qu'à demander sa désignation et celle du Père Castelli comme membres de cette Congrégation, dans laquelle on a déjà introduit des Dominicains, des Jésuites, des Théatins, et des prêtres séculiers [2]. Enfin il s'efforce de plaider la cause de Galilée auprès d'un cardinal dont il ne dit pas le nom dans sa lettre, mais qui était probablement, comme le suppose Amabile, le cardinal Zacchia, le seul qui n'ait pas souscrit plus tard à la sentence prononcée contre le savant [3].

Les résultats de cette courageuse intervention furent malheureusement négatifs. Mais il semble que la suggestion du philosophe, insérée dans sa lettre du 25 août, ait été suivie, puisque dès le 11 septembre 1632, l'ambassadeur de Toscane à Rome, Francesco Niccolini, communiquait à Andrea Cioli le refus essuyé par sa demande de nomination de Campanella et de l'abbé Benedetto Castelli au sein de la Congrégation spéciale pour y être chargés des fonctions de la défense [4]. Si l'on veut

1. Lettre à Galilée du 21 août 1632, Galileo Galilei, *Opere*, ediz. naz., t. XIV, p. 373.

2. *Ibidem*.

3. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 478.

4. Lettre de Francesco Niccolini à Andrea Cioli, du 11 septembre 1632,

même se rendre compte de la réalité et de la gravité des dangers courus par notre philosophe en se mettant ainsi en avant, il suffit de méditer la réponse du maître du Sacré-Palais à l'ambassadeur : auteur de l'*Apologia pro Galilaeo*, œuvre presque semblable au livre incriminé, et qui déjà avait été interdite, Campanella ne pouvait, suivant le père Mostro, servir de défenseur à Galilée, puisqu'il était lui-même un coupable. La menace était à peine déguisée. Inscrit sur la liste des suspects, le philosophe dut renoncer à produire son *Apologie* devant le Tribunal.

Aussi le voit-on, dans une lettre au savant florentin [1] du 22 octobre 1632, s'excuser modestement, en invoquant les malheurs de sa vie, de ce qu'il appelle sa pusillanimité, et même en demander pardon à son ami. Combien justifiées pourtant étaient ses craintes, un fait caractéristique, noté par Berti dans sa publication des pièces originales du procès de Galilée, suffirait, croyons-nous, à le prouver. Dans le rapport de la Congrégation spéciale, presque au début de l'exposition des faits relatifs à l'impression des *Dialogues sur les deux plus grands systèmes du monde*, on voit, à demi effacé, à la place du nom de Galilée, celui de Campanella [2]. On reconnaît ici le personnage qui dictait le rapport : c'était le père Mostro, l'ennemi personnel du philosophe. Maître du Sacré-Palais, et responsable de l'autorisation d'imprimer accordée pour son livre au savant florentin, il songeait surtout, suivant l'expression très juste de Campanella dans une de ses lettres, à accuser les autres pour s'excuser lui-même [3]. Mais le philosophe

Galileo Galilei, *Opere*, ediz. naz., t. XIV, p. 389. — Le refus d'accepter Campanella et le père Castelli comme défenseurs s'explique, a-t-on dit à Niccolini, « parce que le premier a composé une œuvre presque semblable [aux *Dialogues* de Galilée], qui fut interdite, et qu'il ne pourrait être le défenseur, puisqu'il est lui-même un coupable » (« ... perchè il primo ha fatto un'opera quasi simile, che fu prohibita, *nè potrebbe difendere, mentre è reo* »).

1. Lettre de Campanella à Galilée du 22 octobre 1632, Galileo Galilei, *Opere*, ediz. naz., t. XIV, p. 414-415. —

2. Domenico Berti, *Il processo originale di Galileo Galilei*, 2a edizione, p. 162. — Cf. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 474-475.

3. Lettre de Campanella à Galilée du 22 octobre 1632, Galileo Galilei, *Opere*, ediz. naz., t. XIV, p. 415 : « E sappia che gli huomini non mi-

voyait clair dans son jeu, et Amabile note justement qu'il se montrait autrement perspicace que l'ambassadeur de Toscane et que les autres amis de Galilée, prompts à se laisser leurrer et endormir par de belles promesses [1]. La punition du reste ne se fit pas attendre : elle consista dans un redoublement d'hostilité contre lui, qui se traduisit notamment dès 1633 par l'interdiction de la vente de sa *Monarchia Messiae*, imprimée à Jesi [2].

La conclusion maintenant s'impose. De tous les penseurs de l'époque, y compris Descartes, dont Bossuet lui-même a pu regretter l'excessive prudence, et blâmer la soumission pusillanime à l'autorité romaine, Campanella est le seul qui, dans les polémiques et les procès institués autour de la nouvelle astronomie, ait véritablement assumé avec courage et sans arrière-pensée personnelle le noble rôle de champion du libre examen. Quelle que soit donc l'opposition d'esprit qui éclatait entre ses conceptions scientifiques retardataires, et celles du créateur de la physique moderne, on a eu raison d'associer son nom à celui de Galilée. On pourra oublier ses autres œuvres ; dans le raccourci de l'histoire, et pour la postérité, il restera toujours l'auteur de l'*Apologia pro Galilaeo*.

rano al vero, ma a dar gusto, e scusar sè stessi con accusar noi. » (« Et sachez que les personnes ne visent pas à la vérité, mais à plaire, et à s'excuser elles-mêmes en nous accusant. »)

1. Amabile, *Cast.*, t. I, p. 466.
2. *O. c.*, p. 509-510. —

CHAPITRE II

L'hostilité contre la Réforme. Ses causes

I. — L'Humanisme et la Réforme

La philosophie de la Renaissance est contemporaine d'un grand mouvement religieux : la Réforme. Quelle est son attitude vis-à-vis de ce mouvement? Telle est la première question qui s'offre à l'examen quand on veut définir exactement la conception de la religion à laquelle elle aboutit.

De toutes les causes proprement intellectuelles de la Réforme, le développement de l'humanisme est assurément la plus importante. En énonçant cette opinion, nous ne faisons guère que répéter un lieu commun. Au début du XVIe siècle, des tentatives d'interprétation individuelle de l'Ecriture et la formation d'une exégèse indépendante du magistère de l'Eglise catholique devaient sortir tout naturellement de la connaissance du grec, de l'hébreu, des langues orientales, et de la critique philologique. Le père de l'humanisme, Lorenzo Valla, ne s'était pas contenté d'appliquer sa science historique et linguistique à l'étude de l'histoire romaine de Tite-Live et de la rhétorique de Quintilien. Il s'en était servi pour relever les erreurs de la Vulgate, comparée au texte grec du Nouveau-Testament, et pour contester l'authenticité historique de la donation constantinienne. Or, c'est Erasme, tout d'abord favorable à la Réforme, qui prend soin de publier le premier de ces deux travaux critiques, et quant au second, imprimé par les soins de Ulrich de Hutten, il tombe entre les mains de

Luther plus d'un an avant sa citation à comparaître devant la diète de Worms [1].

Ce qui est vrai de l'humanisme allemand est vrai aussi de l'humanisme français [2]. C'est dans un milieu de philologues, d'imprimeurs, de libraires, de relieurs, de professeurs au Collège de France, que la Réforme française, au moins un quart de siècle avant la formation du calvinisme, se développe d'une manière indépendante sous l'influence prépondérante de Lefèvre d'Etaples et de Marguerite de Navarre, se conciliant des esprits tels que Guillaume Budé, Vatable, Toussaint, Etienne Dolet, Nicolas Bourbon. Ici encore la critique philologique semble avoir devancé le mouvement religieux, mais, celle-ci une fois née, une dogmatique se constituait peu à peu, soit en France, soit en Allemagne, qui, par son apparence plus simple et son caractère plus rationaliste, visible par exemple dans la négation du purgatoire et des indulgences et dans la suppression du culte des saints, devait séduire dès le début les purs humanistes, hostiles aux pratiques superstitieuses et aux symboles grossiers, et favorables à un spiritualisme élevé inspiré de Platon, de Sénèque, et du *Songe de Scipion*.

Il semble donc *a priori* que, procédant comme l'humanisme d'un effort accompli pour repenser et pour revivre les idées et les sentiments de l'antiquité classique, le développement de la philosophie de la Renaissance aurait dû la conduire aussi à une conception de la religion en plein accord avec le

1. Nous nous inspirons ici de l'excellente étude de Giovanni Sante-Felici : *Le origini e le cause della Riforma secondo Tommaso Campanella*, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Serie quinta*, vol. VI, 1897, p. 109-131 et 166-191. Sur l'influence de l'humanisme et de la critique philologique, voir p. 178-181.

2. Nous suivons ici l'intéressant article de M. H. Hauser : *De l'humanisme et de la Réforme en France* (1512-1552), *Revue historique*, tome 64, Paris, 1897, p. 258-297. — Il est presque superflu de dire tout le profit que nous avons tiré de la belle histoire des « *Origines de la Réforme* » de M. Imbart de la Tour, et en particulier du tome I : *La France moderne*, Paris, Hachette, 1905, et du tome II : *L'Eglise catholique, la crise et la renaissance*, Paris, Hachette, 1909. — Voir en outre A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*. Paris, Champion. 1916. —

protestantisme. Or, on constate qu'il n'en est rien. Erasme, Rabelais, Montaigne, sont restés catholiques. Les disciples de Pomponace, les averroïstes et les alexandristes de Padoue ou de Bologne, Cremonini lui-même, n'ont jamais rompu avec l'Eglise, et les attaques les plus vives dirigées au milieu et à la fin du XVI[e] siècle contre la Réforme l'ont été soit par des humanistes, soit par les deux penseurs les plus pénétrants de l'époque : Giordano Bruno et Campanella. Comment expliquer cette apparente contradiction ?

Nous n'y réussirions pas si nous nous bornions à voir dans l'humanisme un mouvement purement philologique, littéraire et esthétique, tendant à restituer dans leur originalité et à proposer à l'imitation des écrivains et des artistes les formes d'art propres à l'antiquité. Mais cette conception superficielle d'un courant de pensée qui a été la cause d'une rénovation de la vie intellectuelle et morale de l'humanité n'expliquerait même pas pourquoi, à une certaine date, il s'est confondu avec le courant encore faible qui, au début du XVI[e] siècle, portait les esprits vers la réforme religieuse. De plus, elle est manifestement contraire à l'histoire, et surtout à la psychologie. Bien des historiens l'ont montré, et notamment Bürckhardt[1], M. Hauser, et M. Imbart de la Tour : l'amour des lettres anciennes procédait d'un sentiment sérieux et profond, lié à des vues très neuves sur l'idéal de l'existence individuelle, sur l'homme et sur la religion, et pénétrant peu à peu de son influence toutes les manifestations de la pensée spéculative et de l'action pratique. « Les Vadius et les Trissotins du XVI[e] siècle ont pu croire que les manuscrits antiques avaient été retrouvés, déchiffrés, édités à seule fin de leur fournir des modèles pour leurs épigrammes de circonstance et leurs dis-

1. J. Bürckhardt, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, Sixième Partie, Chapitre III, traduction Schmitt, *éd. citée*, t. II, p. 286 : « La plus forte influence de l'antiquité retrouvée sur la religion ne tenait pas du reste à un système philosophique, à une doctrine, ou à une opinion des anciens, mais à *un jugement qui dominait toute la vie.* On préférait les hommes, et en partie aussi les institutions de l'antiquité, aux hommes et aux institutions du moyen-âge ; on voulait imiter les anciens de toutes les manières et l'on devint ainsi complètement indifférent à la pureté de l'idée religieuse. L'admiration de la grandeur historique absorbait tout le reste. »

cours d'apparat ; mais un Rabelais ne pouvait pas plus fouiller les vieux livres qu'un Michel-Ange dessiner les débris épars sur le sol romain sans que leur âme à tous deux fût envahie par les idées antiques, ou que plutôt, au contact de l'antiquité retrouvée, cette âme se renouvelât et se rajeunît tout entière... Si les expressions sont vraiment quelque chose de plus que des « *flatus vocis* », si elles sont grosses des idées que l'étymologie et l'histoire y ont déposées comme des germes, l'humanisme est essentiellement la conception des *litterae humaniores*, c'est-à-dire l'affirmation hardie que l'étude des lettres antiques rendra l'humanité plus civilisée, plus noble et plus heureuse, plus semblable à ce qu'elle était dans ces cités brillantes où l'être humain se développait en liberté. Or cette idée, vraie ou fausse, bienfaisante ou dangereuse, féconde assurément, apparaît pour la première fois dans le monde avec Pétrarque, et quatre éléments au moins la composent : l'idée que l'homme est à lui tout seul pour l'homme un digne sujet d'étude, et cette idée est l'humanisme même, l'idée et le désir de la gloire, l'idée de la continuité du monde antique dans le monde actuel, enfin l'idée de la beauté [1] ».

Quelles sont maintenant les raisons d'ordre intellectuel et sentimental pour lesquelles, après une alliance de courte durée, une scission, allant jusqu'à une hostilité déclarée, s'est produite entre la Réforme et la philosophie née de l'humanisme? — Par un contact prolongé avec l'art et la pensée de l'antiquité classique, les grands esprits de la Renaissance s'étaient accoutumés, parfois à leur insu, à cette idée que la civilisation, sous toutes ses formes, pouvait se développer en dehors de l'Eglise et du christianisme et par les seules forces de la nature et de la raison. Puisqu'avant toute révélation, avant même la Rédemption, les sages et les philosophes de la Grèce et de Rome ont pratiqué les plus sublimes vertus de courage, d'amitié, d'abnégation, de résignation, que le moyen-âge croyait être l'apanage des saints, il semble aux penseurs du XVIe siècle que la morale, au même titre que la politique, l'art et la littérature, peut se constituer sur des bases rationnelles et naturelles, et gouverner la conduite par des motifs étrangers

1. H. Hauser, *article cité*, p. 260-261.

à toute inspiration religieuse. L'honneur, la générosité, l'attrait souverain de la perfection réalisée par le développement harmonieux des facultés individuelles, tels sont ces motifs moraux qui se juxtaposent ou se substituent peu à peu dans l'esprit des hommes de la Renaissance aux raisons chrétiennes de bien agir. L'idée qui surgit donc de toutes parts, favorisée par les causes politiques et sociales qui contribuent en Italie aux incessants progrès de l'individualisme, c'est celle de la valeur éminente, de la dignité et de la grandeur de l'homme, considéré en lui-même, hors de l'action de la grâce divine, et pourvu des seules ressources de sa raison, de son imagination, de ses facultés physiques, esthétiques et intellectuelles. Le véritable modèle à imiter, ce n'est plus le saint, dont la peinture continue à retracer, mais avec un art tout païen, les actions merveilleuses ; c'est, pour la vie active, le héros antique ; pour la vie contemplative, le sage grec ou romain. « Saint-Socrate, priez pour nous[1] ! » tel est le cri d'Erasme.

Entre cet idéal tout laïque et profane et la profondeur de vie religieuse d'un Luther, d'un Calvin, d'un Théodore de Bèze, comment le contraste n'éclaterait-il pas ? La Réforme restitue contre l'humanisme l'idée essentiellement chrétienne de la corruption de la nature. A la confiance et à l'orgueil de l'homme de la Renaissance, qui ne songe plus ni au péché, ni à la Rédemption, ni à la nécessité permanente de la grâce, elle oppose une vision, particulièrement sombre dans le calvinisme, de l'irrémédiable faiblesse de la raison et de la volonté, de l'impuissance absolüe du chrétien lui-même, lorsqu'il est privé du secours divin, du néant enfin et de l'inutilité pour le salut de la prétendue perfection et des fausses vertus que la créature, réduite à ses seules forces, est capable d'acquérir. Tel est en effet le sens profond de la doctrine de la justification par la foi et de l'inefficacité des œuvres. Poussée jusqu'à ses plus extrêmes conséquences, elle aboutissait à la négation du libre arbitre et à la croyance à la prédestination. Au lieu de s'associer à l'élan joyeux de la Renaissance vers la vie et vers

1. Voir le *Convivium Religiosum*, *Erasmi Opera omnia*, ed. Clericus, Lugdduni Batavorum, 1703, I, 681 sq. — Cf. Imbart de la Tour, *ouvrage cité*, t. II, p. 411. —

la perfection, conçue comme un développement intégral, et toujours conforme à la nature, des plus nobles facultés de l'être humain, la Réforme semblait ainsi le combattre ou tout au moins l'amortir en restituant à la conscience chrétienne le sentiment perdu ou effacé de la subordination de l'ordre de la nature à l'ordre de la grâce et du vouloir humain à l'action divine.

Il faut donc se garder de traiter comme de simples discussions métaphysiques et théoriques les polémiques qui s'engagent par exemple entre Erasme et Luther sur le libre arbitre, et de n'attribuer qu'une importance secondaire aux objections bien postérieures d'un Bruno et d'un Campanella à la doctrine protestante de la prédestination, de la grâce et de la justification par la foi : derrière ces divergences en apparence purement théoriques se cache un contraste irréductible entre deux conceptions de la vie et de la perfection, un antagonisme profond de sentiments, une opposition d'idéal. Dès lors, on le comprendra, il importe peu au fond que Montaigne avec son septicisme et son idée héraclitéenne du devenir, qu'Erasme avec ses arguments dépourvus d'originalité, que Pomponace avec sa notion du destin, que tous les penseurs du XVIe siècle avec leur croyance à la divination, à l'astrologie, et à la magie, que Bruno et Campanella enfin avec leur panthéisme ou leur demi-panthéisme, réussissent ou non à sauvegarder ou à justifier dans leurs doctrines l'affirmation du libre arbitre de l'homme. M. Hauser l'a bien compris : « Théoriquement ces philosophies pouvaient nier la liberté humaine d'une façon aussi absolue que le faisait le christianisme : pratiquement elles enseignaient le libre et complet développement du moi, les droits du sens individuel, l'exercice de la vertu considéré comme un mérite, la recherche de la gloire, bref (avec tout ce que ce mot contient de blâme et d'éloge) l'orgueil [1] ».

Ainsi la religion à laquelle devait aboutir le développement normal de l'humanisme, ce n'était pas le protestantisme, c'était une sorte de théisme ou même de déisme. Cette tendance, déjà

1. H. Hauser, *art. cité*, p. 285. — Sur l'opposition de l'humanisme à la Réforme, consulter l'excellent ouvrage de M. Albert Autin : *L'échec de la Réforme en France au XVIe siècle*, Toulon, Paul Tissot, 1917.

visible au XVe siècle dans les poésies de Laurent le Magnifique, et qui dans l'esprit des lettrés et des philosophes de l'entourage des Médicis, etait associée à une conception historiquement fausse, mais moralement très noble et très élevée, de l'unité d'origine et de la valeur relative de tous les dogmes et de tous les cultes, s'affirme au siècle suivant, après les premiers progrès importants de la Réforme, d'une manière aussi inquiétante pour le protestantisme que pour l'Eglise romaine. C'est en vain que l'effort déjà tenté, au sein de l'Académie platonicienne de Florence, par un Marsile Ficin et un Pic de la Mirandole pour christianiser la culture de la Renaissance, est renouvelé, toujours en faveur du catholicisme, et cette fois contre Luther, par des érudits comme Erasme. L'humanisme chrétien que ce dernier, avec l'appui de Léon X, son correspondant, essaye de constituer, sur la base d'une théologie émondée de tous les problèmes parasites et d'un dogme qui offrira aux fidèles moins un ensemble de croyances intellectuelles à admettre qu'une règle de vie à pratiquer, se révèle en fin de compte impuissant à vaincre les deux courants qui lui sont opposés : la libre-pensée, dont les ravages s'étendent de plus en plus en Italie et qui allait triompher chez les disciples de Machiavel et de Pomponace, le mysticisme fidéiste, parfois appuyé, comme chez le second Pic de la Mirandole, sur une philosophie sceptique [1]. — L'échec de cette tentative de conciliation entre l'esprit de la culture nouvelle et l'esprit chrétien rejette de plus en plus dans le camp des déistes toutes les intelligences cultivées chez lesquelles domine le premier.

Aussi dès 1560, les calvinistes, qui dix ou quinze ans auparavant avaient déclaré la guerre aux « libertins spirituels » [2], et n'avaient pu tolérer les doctrines d'Etienne Dolet, de Guillaume Postel, de Michel Servet, non plus que celles de Rabelais et de Despériers, sentent-ils la nécessité nouvelle de combattre les déistes. « *Déiste*, dit Viret, un des principaux lieu-

1. Voir Imbart de la Tour, *o. c.*, t. II, livre III, chap. I, p. 336, et surtout le chapitre III : *L'humanisme chrétien*, p. 369-441, et le livre IV : *Léon X et la Renaissance religieuse*, p. 563.

2. H. Hauser, *art. cité*, p. 293.

tenants de Calvin, est *un mot tout nouveau*, lequel ils veulent opposer à athéiste ». Les déistes admettent l'existence de Dieu, et même ils ont « quelque opinion de l'immortalité des âmes », mais ils se dispensent néanmoins « des deux religions qui sont en différend »[1]. — Peu de temps après cette date, la rupture est consommée entre l'humanisme et la Réforme. Les partisans de la nouvelle culture sont allés jusqu'à l'incrédulité, en Italie surtout ; ou bien, comme Jean Bodin, ils se sont arrêtés à la religion naturelle ; ou encore, estimant plus souple et plus humaine, plus favorable aussi au libre arbitre, la doctrine catholique de la grâce, pénétrés d'autre part par leur culture antique de l'idée du caractère sacré de l'Etat et de la tradition, rendus enfin par leur scepticisme plus confiants dans l'ordre qui naît de la coutume que dans les innovations de la raison, ils sont restés catholiques, en France notamment, pour des motifs sociaux et patriotiques[2]. De toute manière ils ont en haine le protestantisme, et quand ils parlent de la loi de nature, c'est aux enseignements de Genève bien plus qu'à ceux de Rome qu'ils entendent l'opposer. Allons-nous constater les mêmes sentiments hostiles à la Réforme chez les deux philosophes qui représentent le mieux l'esprit du temps : Bruno et Campanella ?

1. Viret, *Instruction chrétienne*, épître dédicatoire, édition de 1563, tome II ; — texte cité par Ch. de Rémusat : *Herbert de Cherbury*, sa *vie et ses œuvres*, Paris, Didier, 1874, p. 282-283.

2. Sur ce point voir l'ouvrage de M. Fortunat Strowski : *Saint-François de Sales*, Paris, Plon et Nourrit, 1898, pages 9 à 17. — M. Hauser (*art. cité*), a noté très exactement l'évolution de sentiment des humanistes français de 1512 à 1552 en distinguant trois moments : sympathie pour la Réforme ; puis, à partir des persécutions de 1534 et de 1535, divergences, qui s'accentuent dans le deuxième et le troisième livre de Rabelais ; enfin, vers 1547, rupture déterminée par la formation de la doctrine de Calvin et l'influence du concile de Trente. L'exemple de Marguerite de Navarre lui paraît, ainsi qu'à M. Abel Lefranc (*Revue d'histoire littéraire*, 1896, *Bulletin du protestantisme français*, 1897, *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 1897-1898), éminemment caractéristique. Marguerite, d'abord sympathique aux idées nouvelles, finit par placer « au-dessus de la Réforme qui s'est transformée sous la main de Calvin en une doctrine de sèche et dure raison, le rêve d'une religion douce et humaine, d'un *platonisme épuré* dont l'amour est la seule loi ». — Cf. A. Autin, *o. c.*, p. 145-170.

II. — L'Opinion de Giordano Bruno sur la Réforme

Dans le discours intitulé *Oratio valedictoria*, qu'il prononce le 8 mars 1588 pour prendre congé des maîtres et des étudiants de l'Université de Wittenberg, premier berceau du protestantisme, Giordano Bruno glorifie Luther d'avoir, tel un nouvel Hercule, déclaré la guerre à l'Eglise, Cerbère à la triple couronne, et il fait l'éloge de sa réforme du culte et des sacrements [1]. Il est peu probable néanmoins qu'à cette date même il ait adhéré du fond du cœur à la nouvelle religion. Il en approuve sans doute la partie critique, et c'est pourquoi, pour introduire les louanges indispensables dans une harangue d'adieu et de remerciement, adressée à des hôtes auxquels il doit deux années de tranquillité et de libre enseignement de sa philosophie, il n'a pas besoin d'imposer à sa pensée un déguisement ou de renier ouvertement ses convictions personnelles. Mais les dogmes positifs du luthéranisme, presque identiques à ceux de Calvin, lui inspirent sans doute alors la même répulsion que huit ans auparavant, lorsqu'après avoir embrassé à Genève la religion réformée, et s'être vu excommunié pour hérésie et pour indiscipline, il avait préféré bientôt quitter la ville et s'efforcer ensuite, tant à Toulouse qu'à Paris, de rentrer dans le giron de l'Eglise catholique. Son imprudent retour en Italie, à la fin de l'année 1591, prouve assez combien il lui était difficile de s'accoutumer aux mœurs des Universités et des pays protestants et quel secret espoir peut-être il conservait, comme plus tard Campanella, de faire accepter ses doctrines plutôt par les catholiques que par les partisans de la religion réformée.

Nous avons donc toutes les raisons de croire que les violentes critiques dirigées contre cette dernière religion dans le dialogue *De l'Infinito, Universo e Mondi*, et dans le *Spaccio de la Bestia trionfante*, ouvrages publiés tous deux en 1584 [2],

1. *Oratio valedictoria*, édition Fiorentino, *Opera latine conscripta*, I, I, p. 20-21.

2. Sur cette date, voir p. V, VI et VII de la préface de M. Giovanni Gentile à son édition des *Dialoghi morali* de Bruno, Bari, Laterza, 1908.

représentent bien l'expression définitive de sa pensée. Or ces critiques, auxquelles, — il importe de le noter, — le philosophe renvoie ses juges dans son interrogatoire de Venise du 3 juin 1592 [1], pour se défendre contre l'accusation d'hérésie, sont toutes inspirées par le sentiment profond du caractère humain et profane, rationnel et naturel, qui, suivant une conviction commune à tous les penseurs de la Renaissance, doit être imprimé à toutes les règles de la conduite ainsi qu'à toutes les doctrines considérées comme les fondements immédiats de la morale.

Tout d'abord la conception religieuse de la justification par la foi et de l'inefficacité des œuvres est suivant Bruno immorale, inhumaine, et contraire à l'idée que l'on doit se faire de la perfection divine. Affirmer que les dieux ne tiennent nul compte des bonnes actions, et qu'à leurs yeux, pour grands que soient les hommes, ils ne sauraient par eux-mêmes être justes [2], c'est supprimer au sein de la communauté humaine le principal motif moral de bien agir : ce motif, c'est la gloire qui incite les individus au sacrifice, à l'héroïsme, et à toutes les vertus sociales par lesquelles se maintient et prospère l'Etat. Si l'on s'attache à cette doctrine mensongère, toute gloire humaine disparaît, en même temps que tout mérite. Elle fait place à la gloire divine. Or n'est-il pas de l'essence même des êtres parfaits et divins de se suffire à eux-mêmes, et de ne s'intéresser aux actions des hommes, de ne s'en émouvoir ou de ne s'en irriter, de n'en recevoir enfin de la tristesse ou de la joie qu'en vertu de leur souveraine bonté et en tant seulement qu'ils les considèrent comme favorables ou défavorables non pas à eux-mêmes, mais à la conservation et au développement de la société ? « C'est donc une chose indigne, insensée, profane et blâmable que de penser que les dieux recherchent la vénération, la crainte, l'amour, le culte et le respect des hommes pour une autre bonne fin et une autre utilité que celles des hommes eux-mêmes » [3]. Les

1. Domenico Berti, *Vita di Giordano Bruno* [2], p. 409-410. —
2. *Spaccio de la Bestia trionfante*, Dial, 2°, ediz. Gentile, p. 83, *Dialoghi morali*. — L'expression « les dieux » s'explique par la forme mythologique donnée au dialogue.
3. *O. c.*, dial. 2°, p. 84.

lois qu'ils leur imposent, au même titre que les institutions d'origine humaine, ne tirent leur valeur que de leur intérêt pratique et de leurs avantages sociaux. La morale, même religieuse, se subordonne à des fins profanes ; on comprend dès lors que Bruno ait considéré comme le type même de l'aberration philosophique, comme la « fantaisie vaine, insensée, importune et vile d'une imagination troublée » cette doctrine de la justification par la foi et de l'inefficacité des œuvres qui consomme le divorce entre la religion et la nature, et qui préfère une « vaine, bovine et *asinienne* confiance » à un « utile, réel et grandiose effet »[1]. — Si à bon droit les hommes ont toujours mesuré la gravité d'une faute à l'importance du préjudice causé aux particuliers et à la société, et si l'existence d'un péché intérieur ne peut être inférée que de la constatation ou de la prévision du résultat extérieur, il est absurde d'accorder à la foi religieuse, simple disposition interne de l'âme individuelle, la primauté sur l'action morale. L'arbre doit être jugé d'après ses fruits[2]. Or quels sont les fruits de la Réforme ?

Partout elle dissout l'union, supprime la concorde, soulève les fils contre leurs pères, les serviteurs contre leurs maîtres, les subordonnés contre leurs supérieurs ; elle sème des schismes entre les peuples, les nations, les amis et les frères, la discorde au sein des familles, des cités, des républiques et des royaumes. Partout où elle est entrée, avec un salut de paix, elle apportait en réalité le poignard de la division et le feu de la dispersion[3]. — Hypocritement, elle qui niait l'efficacité des œuvres, et qui affectait de ne se préoccuper que des choses invisibles, elle s'est emparée des temples, des chapelles, des hôpitaux, des hôtelleries, des collèges et des Universités, fondés par des hommes d'une autre religion, non pas parfaits certes, ni aussi bons qu'ils disent l'être, mais au moins amis de la science, de la moralité, et surtout soucieux d'accroître le zèle de chacun pour le bien et pour les services réciproques, et de maintenir la communauté sociale par la pratique de la

1. *O. c.*, dial. 2°, p. 90.
2. *O. c.*, dial. 2°, p. 85.
3. *O. c.*, dial. 2°, p. 87.

justice distributive. Et maintenant, ouvertement, elle vit de ces biens, soustraits au patrimoine héréditaire d'autrui[1]. En vérité, ne serait-il pas juste d'attribuer la « couronne boréale », faite de saphir et enrichie de huit escarboucles, au héros qui par la massue et par le feu rendrait à la malheureuse Europe la paix si ardemment désirée, en la délivrant de cette hérésie multiforme qui s'est insinuée dans ses veines comme un venin fatal[2] ?

Telle est la condamnation sévère prononcée par Bruno contre les protestants lorsqu'il examine leur doctrine de la justification par la foi. Mais malgré sa croyance personnelle à l'identité de la liberté et de la nécessité, il ne se montre pas plus indulgent pour leur théorie du « serf arbitre ». Il signale comme une contradiction inexcusable, bien plus comme une coquinerie, le fait qu'ils continuent à appeler bien le bien et mal le mal après avoir cependant déclaré que, pour être agréable à Dieu, il importait non de bien faire et de s'abstenir de mal agir, mais d'espérer et de croire suivant leur catéchisme à eux. Si l'on veut maintenir ces qualifications, indispensables à la morale et par suite au gouvernement des hommes, il faut, à l'exemple de Platon et d'Aristote, poser, en même temps que la nécessité et l'immutabilité de l'Etre parfait, incapable d'agir autrement que selon son essence, la liberté morale de l'homme et son pouvoir d'élection. En Dieu sans doute liberté et nécessité sont une seule et même chose. Mais communiquée non aux esprits contemplatifs qui savent se gouverner eux-mêmes et gouverner les autres, mais aux ignorants qui ne sauraient comprendre la conciliation métaphysique des deux thèses, cette doctrine serait la source d'un absurde désespoir ou d'une folle confiance dans le destin[3], et deviendrait bien

1. *O. c.*, p. 60, dial. 1°, et p. 89-90, dial. 2°.

2. *O. c.*, dial. 1°, p. 58-59. — Pour avoir la couronne, « il suffira qu'il mette fin à cette fainéante secte de pédants qui, sans faire le bien suivant la loi divine et naturelle, s'estiment et veulent être estimés des hommes religieux agréables aux dieux, et disent que faire le bien est bon, que faire le mal est mauvais, mais que ce n'est pas pour le bien que l'on fait, ou le mal que l'on ne fait pas, que l'on réussit à gagner le mérite, et l'amour des dieux, mais pour l'action d'espérer et de croire suivant leur catéchisme à eux » (*Ibidem*).

3. *De l'Infinito, Universo e Mondi*, dial. 1°, ediz. Gentile, p. 294-295.

vite l'excuse de toutes les scélératesses et l'auxiliaire de toutes les tyrannies. Telles sont en fait, suivant Bruno, les conséquences tirées de la négation du libre arbitre par les peuples qui ont malheureusement été infectés de cette idée antisociale par certains réformateurs des lois, de la foi et de la religion. — C'est par ce fatalisme mystique que le protestantisme est surtout dangereux, et c'est pourquoi le devoir est de le combattre sans merci, pour peu que l'on ait à cœur les intérêts de la communauté et le maintien du consensus social.

III. — L'attitude de Campanella vis-a-vis de la Réforme

Les motifs de l'hostilité de Campanella contre la Réforme[1] sont exactement les mêmes que ceux de Bruno. Mais dans sa conscience ils correspondent à des sentiments encore plus vifs, et dans ses écrits, depuis le *Discorso politico contra i Luterani e Calvinisti* (1595) jusqu'aux *Monarchie delle Nationi* (1635), ils donnent lieu à des développements autrement considérables. La raison en est dans la mission qu'il s'attribue de ramener les hérétiques dans le giron de l'Eglise romaine, réformée de ses abus et convertie aux principes de la religion naturelle, et aussi, — il faut bien le dire, — dans la nécessité où il se trouve, pour gagner la faveur des papes, des cardinaux et des monarques catholiques, de déguiser son entreprise en feignant de l'associer à l'œuvre de la Contre-Réforme commencée depuis le concile de Trente. De 1595 à 1635, la pensée de notre philosophe sur le protestantisme ne subit du reste aucune modification importante, si on néglige du moins celles qui

1. Cette question a été étudiée d'une manière approfondie par Giovanni Sante-Felici, dans l'article cité plus haut : *Le origini e le cause della Riforma secondo Tommaso Campanella*, auquel nous renverrons souvent le lecteur en même temps qu'à l'étude de Francesco Fiorentino : *La Riforma religiosa giudicata dal Campanella*, article de 1875 réimprimé dans les *Studi e Ritratti della Rinascenza*, Bari, Laterza, 1911, p. 391-421. — Sur la polémique engagée au sujet de la Réforme entre Campanella d'une part, et d'autre part Tobias Adami et d'autres protestants allemands, voir le livre de M. J. Kvačala : *Protestantische Gelehrte Polemik gegen Campanella vor seiner Haftenlassung*, Jurjew, C. Mattiesen, 1909.

correspondent à son changement d'attitude politique vis-à-vis de l'Espagne et de la maison d'Autriche.

Suivant Campanella, la Réforme a été une révolution politique et sociale beaucoup plus qu'un mouvement religieux. Par un singulier anachronisme, il considère la revendication de la liberté de conscience, dont l'idée n'a été vraiment admise par les protestants qu'un siècle plus tard, comme une des causes originelles de la révolte de Luther. Seulement dans cette revendication il ne voit qu'un prétexte invoqué par les réformateurs et leurs partisans afin de masquer leurs véritables desseins. La liberté de conscience n'était qu'un étendard autour duquel se ralliaient les peuples germaniques, assoiffés de liberté politique, et las de subir le double joug du Pape et de l'Empereur [1]. C'était en outre, suivant Campanella, la traduction théorique d'un violent désir de briser le frein qu'imposent aux passions certaines institutions ou pratiques religieuses du catholicisme, telles que le jeûne, la pénitence, la confession auriculaire et le célibat des prêtres [2]. De toute manière, le mouvement s'explique par le caractère profondément indiscipliné des peuples germaniques, plus difficiles à gouverner que tous les autres peuples parce que leurs humeurs grossières, l'exubérance de leurs forces physiques et leur tempérament sanguin, les prédisposent à l'intempérance, au débordement licencieux des appétits, et, d'une manière générale, à un individualisme anarchique. En dernière analyse, c'est donc la constitution psycho-physiologique de l'homme du Nord qui est la cause première de la révolte : il faut remonter en effet jusqu'à cette cause pour comprendre l'esprit politique propre aux Germains qui, déjà au temps de Tacite, ne toléraient qu'un chef qui voulût bien les persuader au lieu de leur donner des ordres [3].

1. *Monarchia di Spagna*, cap. XXVII ; — *De monarchia Hispanica discursus*, éd. de 1640, p. 329 : Hinc illi [Septentrionales] sub praetextu libertatis conscientiae libertatem dominandi aucupantur, quae ipsis magis placet. — Voir Sante-Felici, *art. cité*, p. 116-117, et Fiorentino, *o. c.*, p. 398.

2. *Mon. di Sp.*, cap. XXVII ; — *De Mon. hisp. disc.*, 1640, p. 326-327, 332. —

3. *Op. cit.* ; p. 325-328 ; — Sante-Felici, *art. cit.*, p. 113-114.

Pour neutraliser ces influences funestes à l'ordre social, il fallait un pouvoir fort, et bien décidé dès le début à étouffer la rébellion naissante. Or Charles-Quint temporisa et négocia ; il ne voulait pas s'aliéner les princes allemands qui s'étaient déclarés pour Luther, parce qu'il avait besoin de leur appui pour ses guerres et pour ses entreprises politiques ; en même temps il voulait maintenir le Pape dans la crainte salutaire qu'un jour il ne se déterminât à prendre parti pour les hérétiques[1] ; enfin, ses visées secrètes sur les Etats pontificaux, révélées plus tard par l'envahissement de l'Italie et la mise à sac de la Ville Eternelle, devaient l'empêcher aussi de trouver mauvaise la propagande de Luther contre le pouvoir temporel du Souverain Pontife. Cette attitude de l'Empereur, la parfaite union des protestants, les divisions de leurs ennemis, et la politique à courte-vue des monarques catholiques, attachés à la raison d'Etat, et au principe absurde suivant lequel on ne doit jamais jeter de l'eau sur la maison de son voisin quand elle commence à brûler[2], telles sont les causes des succès de la Réforme. Mouvement purement politique, c'est du point de vue politique que pour Campanella elle doit être examinée et appréciée.

Aux yeux de l'auteur de la *Métaphysique*, le mal dans le monde résulte du non-être, source première de la division et de l'opposition. Pour le combattre, l'homme doit renoncer absolument à l'amour-propre et faire passer le souci de l'espèce avant celui de la collectivité. Mais ce qui est vrai de l'individu est vrai aussi des nations : la division de l'humanité en une multitude de peuples dont les intérêts et les passions sont opposés est un mal profond, qui doit disparaître par leur conversion aux dogmes de la religion de la nature et par leur réunion sous le sceptre d'un seul monarque, en possession du double pouvoir spirituel et temporel. — Or, contre la réalisation de ce rêve d'unité à la fois religieuse et politique, la Réforme a dressé le plus formidable des obsta-

1. *Mon. di Sp.*, cap. XXVII ; — *De Mon. hisp. disc.*, p. 330, *éd. cit.* ; — *Le Monarchie delle Nationi*, Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 346, p. 310, 324, 325, 329. — Voir Sante-Felici, *art. cit.*, p. 120-122. —

2. Fiorentino, *art. cit.*, p. 400.

cles. Elle ne s'est pas contentée de détruire l'union là où elle existait déjà, de susciter à l'intérieur de chaque nation la formation de partis opposés qui s'excommunient et s'exterminent réciproquement, de soulever même les uns contre les autres les membres de la même famille ; elle a répandu partout cet esprit d'individualisme anarchique qui est la source de tout le mal moral. Comme Bruno donc, qui raillait l'impuissance des protestants à rédiger une fois pour toutes un catéchisme contenant autre chose que des négations [1], Campanella fait ressortir avec force la gravité du désordre mental et social causé par la liberté d'interprétation de l'Ecriture que chacun s'attribue à soi-même dans les pays infectés par la Réforme. En Lithuanie par exemple, le malade ne sait même pas avant de mourir quelle est la foi à laquelle il adhère. Son père lui a amené un ministre calviniste, sa fille un luthérien, sa sœur un anabaptiste, sa belle-fille un grec, son cousin un russe, son aïeul un catholique, et l'on y voit des hommes qui changent de religion presque tous les mois [2]. Le mouvement des anabaptistes, réprimé par le fer et par le feu, avec l'approbation de Luther lui-même, est pour Campanella, avec tous les débordements de passions sauvages et grossières auxquelles il a donné lieu, la confirmation éclatante d'une de ses convictions les plus chères, en mettant clairement en évidence la rigueur de la loi qui fait dépendre d'une forte discipline religieuse, appuyée sur la constitution hiérarchique d'une Eglise, le maintien de la cohésion et de l'harmonie sociale.

1. *Spaccio della Bestia trionfante*, dial. 2°, ediz. Gentile, p. 88 : Tra diece mila di simil pedanti non si trova uno, che non abbia un suo catecismo formato, se non publicato, al meno per publicare quello, che non approva nessuna instituzione, che la propria, trovando in tutte l'altre che dannare, riprovare e dubitare ; oltre che si trova la maggior parte di essi, che son discordi in se medesimi, cassando oggi quello che scrissero l'altro giorno. — *Traduction* : Sur dix mille pédants semblables, il ne s'en trouve pas un qui n'ait rédigé son catéchisme à lui, sinon publié, du moins prêt à être publié, et n'approuvant aucune institution que la sienne propre, ne trouvant dans toutes les autres que sujet de condamnation, de réprobation et de doute ; sans compter que *l'on voit la majeure partie de ces gens-là en désaccord avec eux-mêmes, biffant aujourd'hui ce qu'ils ont écrit l'autre jour.*

2. Fiorentino, *o. c.*, *art. cit.*, p. 407.

La Réforme a été surtout une révolte politique ; mais elle a prétendu en même temps instaurer une religion nouvelle et elle oppose encore ses dogmes aux croyances traditionnelles du catholicisme. Quelle est sur ces dogmes l'opinion de Campanella ? Il est remarquable que pour les juger, en les confrontant avec les enseignements de la religion naturelle, c'est encore au point de vue social qu'il préfère la plupart du temps se placer.

D'abord scandalisé par le trafic des indulgences, c'est de celles-ci, et des cérémonies ou manifestations extérieures du culte, que Luther a commencé par nier l'efficacité ; puis il a étendu cette négation, qui ne portait d'abord que sur les œuvres accomplies par des fidèles pour le salut d'autres pécheurs, à celles qu'ils accomplissent pour eux-mêmes [1]. La conséquence finale a été la doctrine de la justification par la seule foi, qui par sa connexion avec le dogme de la grâce engendrait tout naturellement une théorie du « serf arbitre ». — Or peut-on imaginer une croyance plus dangereuse à l'ordre social que celle qui supprime le sentiment de la responsabilité, autorisant ainsi de la part des princes toutes les tyrannies, de la part des sujets toutes les scéIératesses ? Et quelle religion pourrait être plus contraire à la notion naturelle de justice, et plus funeste au développement de la bienfaisance privée et publique, que celle qui joint à l'idée de la prédestination celle de l'inefficacité des œuvres ? Elle supprime toute charité, devenue inutile au salut. En même temps, au lieu de reconnaître, comme la raison l'exige, la bonté souveraine du Père céleste, elle fait de Dieu un monstre bien plus cruel que Médée qui avait tué ses enfants dans un transport d'égarement, tandis que lui il damnerait ses fils en vertu d'une décision longuement méditée et froidement prise [2]. Comment Campanella adhérerait-il à une telle doctrine, lui qui, au-delà du thomisme presque moliniste qu'il feint de professer dans le *De Praedestinatione*, défend en réalité une philosophie suivant laquelle toutes les confessions religieuses procurent le salut de l'âme,

1. *Ibidem*, p. 415.
2. Fiorentino, *o. c.*, *art. cit.*, p. 413 et suivantes.

la grâce n'ayant jamais été et ne devant jamais être refusée aux fidèles serviteurs de la loi naturelle [1] ?

Ici, nous le voyons, ce n'est pas seulement le sentiment des nécessités sociales et politiques qui pousse Campanella à condamner le protestantisme ; il le réprouve au nom de la raison et de la philosophie. Mais alors ne va-t-il pas se montrer plus indulgent pour l'interprétation des sacrements et la simplification des dogmes tentées par les luthériens et les calvinistes, et qui concordent, semble-t-il, avec sa conception personnelle d'une religion rationalisée ? Il n'en est rien. D'abord, c'est à l'Eglise catholique elle-même, réformée du dedans, que Campanella, pour des motifs sociaux et politiques, propose l'adoption de ses idées religieuses personnelles, et c'est à elle qu'il confie, c'est d'elle qu'il attend, sans se laisser rebuter par aucun désaveu et par aucune persécution, la réalisation de ses grandioses projets. Ensuite, s'il répugne à admettre le contenu théorique et philosophique de certains dogmes, il est fort loin d'en contester l'efficacité pratique et morale. La croyance au purgatoire se justifierait suffisamment par la multitude d'œuvres charitables qu'elle a inspirées aux fidèles : aumônes, fondations d'hôpitaux, de collèges, d'asiles, sans parler de la restitution des biens mal acquis. La crainte du tribunal de la pénitence a empêché bien des crimes, et Campanella, dans la *Cité du Soleil*, conserve la pratique catholique de la confession auriculaire. La fréquentation de la Sainte-Table resserre entre les fidèles les liens de l'affection mutuelle, comme elle avive en eux la flamme de l'amour divin. Enfin la sanctification du mariage a un caractère manifestement social : il est nécessaire qu'il soit tenu pour un sacrement pour que les hommes continuent à considérer la génération comme une fonction sacrée, et soient toujours disposés à en faire un bon usage. Or toute critique dirigée contre ces dogmes et ces institutions risquerait d'ébranler la croyance à leur bienfaisance, et par là même d'en supprimer les effets utiles [2].

De toute cette curieuse polémique dirigée contre le protes-

1. *Ath. tr.*, 1636, cap. XVII, p. 217 ; cap. X, p. 123.

2. Fiorentino, *o. c.*, *art. cit.*, p. 416-419 ; *Ath. tr.*, 1636, cap. X, p. 124 sq., cap. XI, p. 142, cap. XII, p. 177.

tantisme par un penseur indépendant, qui a été témoin des luttes et des guerres auxquelles il a donné lieu, de ses progrès et de sa consolidation, et qui professait une doctrine profondément pénétrée de l'esprit naturaliste de son temps, quel enseignement historique pouvons-nous tirer ? — Nous croyons que, rapprochée des critiques d'Erasme et de celles de Giordano Bruno, elle met en pleine lumière l'opposition d'abord sourde et latente, mais bientôt muée en hostilité déclarée, que la pensée essentiellement religieuse, inspiratrice de la Réforme, rencontra chez les représentants les plus autorisés de la culture de la Renaissance [1]. Ni Campanella, ni l'auteur du *Spaccio de la Bestia trionfante* ne pouvaient comprendre le protestantisme. Au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ils opposent « le Dieu des philosophes et des savants », aux intuitions d'une foi mystique les enseignements de la raison. Comment les persuader de la corruption de la créature ? Ils ne croient même plus au péché originel [2], et toute leur philosophie comme toute la civilisation de leur époque suppose une confiance invincible dans la puissance de l'esprit et la dignité de l'homme, une affirmation, presque aussi forte qu'un instinct, de la finalité universelle et de l'harmonie du monde. On leur parle des mystères de l'au-delà, de la grâce, de la vie intérieure du chrétien, et ils répondent : nature, société, politique. Ils se servent, pour mesurer la valeur des dogmes, d'un criterium tout humain et profane. Sans adhérer au machiavélisme, ou, comme il dit, à l' « Achitofélisme », qu'il combat au contraire violemment, Campanella, s'il ne fait pas de la religion un simple instrument de domination, croit au moins que pour la ramener aux seuls enseignements de la nature, il importe d'adopter comme principe de triage et d'appréciation la règle de l'utilité et de la bienfaisance sociale. Au-dessus de cette fonction pratique qu'il lui fait remplir, il admet bien, avec Bruno, qu'elle procure une vie contemplative dont la

1. Ajoutons que Lorenzo Valla, premier type accompli de l'humaniste, avait déjà soutenu le libre arbitre de l'homme, et que Pomponace avait combattu le dogme de la prédestination dans le *De fato, libero arbitrio et de Praedestinatione libri V* (Basileae. 1567, ex officina Henricpetrina).

2. Voir ci-après : Cinquième Partie, 4e chapitre, 3 : *Le sentiment religieux chez Campanella.*

valeur est infiniment supérieure, mais, comme Bruno encore, il assimile cette expérience religieuse soit à la découverte du divin immanent au monde par les seules ressources de la science, soit à l'intuition directe de l'Unité ineffable, conçue à la manière des néo-platoniciens. En fin de compte, si on met à part ce mysticisme, dont le caractère païen est du reste assez marqué, on s'aperçoit que sa religion, pour avoir voulu absorber en elle et concilier avec le catholicisme la civilisation morale de la Renaissance, n'a presque plus rien gardé de l'esprit chrétien, si vivant au contraire au sein de la Réforme. — Nous allons mieux nous en rendre compte en examinant les principaux caractères de l'éthique qu'elle se proposait de s'assimiler.

CHAPITRE III

La croyance à la bonté de la nature et l'émancipation de la morale

I. — Les Enseignements moraux de l'humanisme

C'est un fait social assurément très important que le besoin ressenti au XVIe siècle, par une élite d'esprits cultivés, en Italie d'abord, puis en France, de demander les règles de sa conduite et l'aliment quotidien de sa vie intérieure non plus à la religion, mais à la philosophie morale de l'antiquité, et de rechercher les raisons du devoir dans des motifs moraux étrangers à l'esprit chrétien : honneur, dignité, liberté, utilité sociale, bonheur terrestre, amour idéal. — Si l'on se place aux dernières années du XVIe siècle et aux premières années du XVIIe, pendant lesquelles Campanella écrit ses principaux ouvrages, on reconnaît comme une des causes principales de ce bouleversement profond des conceptions traditionnelles les compromissions politiques et les guerres dans lesquelles le catholicisme et le protestantisme se trouvent l'un et l'autre engagés, et qui empêchent la Réforme, ainsi que le mouvement de renaissance religieuse si puissant déjà au sein de l'Eglise romaine, de produire d'emblée tous leurs fruits. Si maintenant on remonte plus haut dans l'histoire, on voit que c'est l'humanisme qui dès le XVe siècle avait opposé à l'idéal chrétien, déconsidéré par les abus et la corruption régnante, les vertus morales des païens et les plus nobles enseignements des sages de l'antiquité. Sans examiner comment la constitution de cette morale, indépendante de tout dogme confessionnel, et tantôt juxtaposée, tantôt opposée au christianisme, se rattache aussi à des causes sociales, et notamment au besoin

de traduire en des formules théoriques acceptables les mœurs et les pratiques engendrées, notamment dans les cités italiennes, par le développement d'une civilisation matérielle et intellectuelle très différente de celle du moyen-âge, nous nous contenterons, pour expliquer la naissance de l'idée de religion naturelle, d'enregistrer les résultats de l'effort accompli, et d'en noter les caractères principaux.

Un des motifs qui se substituent aux motifs chrétiens de bien agir dans la société riche et cultivée du XV[e] et du XVI[e] siècle, c'est l'amour platonique, vanté par Bembo dans son troisième livre des *Asolani* et par Baltazare Castiglione dans son quatrième livre du *Cortigiano*. Fondé sur la conception de l'unité et de la préexistence des âmes en Dieu, mais invoqué trop souvent déjà par les hommes de l'époque pour justifier, en les spiritualisant, des passions illégitimes, il devient, chez Marguerite de Navarre, comme chez Vittoria Colonna et Michel-Ange, une source intense de vie intérieure, un principe de perfectionnement et d'émulation, d'héroïsme et de dévouement, qui, par la pratique des vertus naturelles, conduit l'âme de degré en degré à un christianisme très épuré, jugé bien supérieur à la fois au calvinisme et au catholicisme orthodoxe. Le fait que les *Dialoghi di Amore* de Léon l'Hébreu furent traduits trois fois en espagnol et au moins deux fois en français prouve assez la vogue de cette conception [1], et il est curieux aussi de noter que bien longtemps après la liquidation du mouvement d'idées de la Renaissance, la dialectique qu'elle impliquait a exercé peut-être une influence sur la formation de la théorie spinoziste de l'amour divin [2].

Mais bien plus qu'un sentiment somme toute assez artificiel, compliqué et nuageux, c'est l'idée infiniment plus simple de

1. Sur ce point, voir Bürckhardt, o. c., t. II, sixième partie, ch. I, p. 207-208 ; — Joachim Merlant, *De Montaigne à Vauvenargues*, Paris, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, Paris, 1914, p. 104 et suiv., et p. 23 ; — Abel Lefranc, *Le platonisme en France de 1500 à 1550*, *Revue d'histoire littéraire*, 1896, et *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 1897-1898.

2. L'ouvrage de Léon l'Hébreu est inscrit dans l'inventaire notarié de la bibliothèque de Spinoza sous ce titre : *Léon Abarbanel, Dialogos de amor* (Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's*, Leipzig, 1899, p. 160, note de la page 278).

l'honneur et de la dignité humaine, dégagée de tout préjugé de caste, et pour ainsi dire individualisée, qui était considérée par les hommes du temps comme le mobile le plus élevé de l'action morale. Guichardin écrivait : « Celui qui fait grand cas de l'honneur réussit en tout, parce qu'il ne craint ni la peine ni le danger ni la dépense ; je l'ai vu par moi-même, et je puis le dire et l'écrire : les actions des hommes qui n'ont point pour principe ce puissant mobile sont stériles et sans portée »[1]. Et pourquoi la règle des moines de l'abbaye de Thélème est-elle : « Fais ce que vouldras ? » Rabelais nous l'explique : c'est « parce que gens liberes, bien nés, bien instruits, conversans en compagnies honnestes, ont par nature un instinct et aiguillon qui tousjours les pousse à faicts vertueux, et retire de vice : lequel ilz nommoient honneur »[2].

Le bien public, voilà encore une raison qui justifie suffisamment, aux yeux des penseurs de la Renaissance, les devoirs imposés par la morale, même individuelle. Nous savons déjà que cette notion s'allie dans l'esprit de Giordano Bruno, et surtout dans l'esprit de Campanella, à un sentiment très vif de la nécessité d'une discipline sociale, et leur dicte toutes leurs appréciations sur le mouvement religieux de la Réforme. Nous verrons plus loin que le premier de ces deux philosophes avait même entrepris, dans le *Spaccio de la Bestia trionfante*, de reconstruire toute l'éthique sur la base d'un principe semblable, en s'en servant pour modifier sur de nombreux points, en ce qui touche surtout aux vertus privées, l'échelle traditionnelle des valeurs.

Pour se rendre compte de l'influence réellement exercée par ces nouveaux mobiles moraux non seulement sur les pensées, mais sur les actions des hommes de l'époque, il faudrait, avec M. Strowski, étudier le rôle joué à la fin du XVI[e] siècle par les idées stoïciennes dans la vie d'un Montaigne ou d'un Du Vair[3]. Nous nous contenterons de citer un fait caractéristique.

1. Franc. Guicciardini, *Ricordi politici e civili*, n. 118, *Opere inedite*, vol. I ; — cité d'après Bürckhardt, *o. c.*, p. 192.

2. Rabelais, *Livre I*, *Gargantua*, chapitre LVII. — Cf. Bürckhardt, *o. c.*, p. 192-193.

3. Fortunat Strowski, *Pascal et son temps*, Paris, Plon et Nourrit, 1909, t. I, ch. II, *Le courant stoïcien*, p. 18 sq., p. 124. Voir aussi l'intéressant

Quand il s'agit de vaincre la pensée de la mort, ce n'est pas aux consolations chrétiennes, à l'exemple du Christ, aux promesses de la vie éternelle, que l'auteur des *Essais* songe à recourir. Les leçons qui lui viennent à l'esprit, ce sont les leçons de Sénèque, d'Epictète et de Caton d'Utique, les enseignements de la raison, ou plutôt encore ceux de la nature, car la raison, éduquée par la philosophie stoïcienne, réussit chez le sage, mais péniblement, à imiter l'instinctive et tranquille résignation du paysan. Il semble donc que dépossédé de son rôle de guide spirituel, le christianisme cède ici nettement la place aux directions morales de la pensée païenne [1]. Catholique, Montaigne a oublié le caractère surnaturel de la mort, considérée comme le passage à une autre vie. Il n'y voit plus qu'une pièce nécessaire de l'ordre universel. Il fait d'elle, dit M. Strowski, « un hôte familier, sans prestige, sans mystère et sans clartés », un « accident banal et presque vulgaire de notre existence » [2].

Nous découvrons maintenant la croyance dominante qui, à leur insu parfois, mais le plus souvent consciemment, inspire à tous les penseurs de la Renaissance leur idée d'une morale indépendante. Qu'il s'agisse de l'amour platonique, de l'honneur, de la préoccupation du bien public, ou du sentiment tout stoïcien de la destinée, les mobiles d'action qu'ils substituent aux motifs chrétiens supposent tous une foi invincible dans la bonté de la nature. Cette idée, qui inspirait déjà au premier Pic de la Mirandole son beau discours sur la dignité de l'homme, Rabelais, à un degré moins élevé de la spéculation, l'exprime en opposant aux enfants de Physis, qui sont la beauté et l'harmonie, les fils contrefaits d'Antiphysie : « matagotz,

ouvrage de Mlle Léontine Zanta, *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, Paris, Champion. — M. Albert Autin, dans sa thèse sur *L'échec de la Réforme en France au XVIe siècle* (Toulon, Imprimerie Paul Tissot, 1917, thèse soutenue à Montpellier) a très bien mis en relief l'opposition à la Réforme des idées morales de l'humanisme ; voir la Deuxième Partie, Chapitre X, pages 231-267 : *Les philosophes contre la Réforme*, et le chapitre III, p. 159-170 : *Rabelais et la Réforme*.

1. Nous nous inspirons ici de l'excellente analyse de M. F. Strowski, dans : *Montaigne*, Paris, Alcan, 1906, p. 109 sq. —

2. Fortunat Strowski, *Saint François de Sales*, Paris, Plon et Nourrit, 1898, p. 42.

cagotz et papelars, les maniacles pistolets, les démoniacles Calvins, imposteurs de Genève »[1]. Elle résiste au doute universel de Montaigne : « Nous ne saurions faillir à suivre nature... Nature est un doux guide, mais non pas plus doux que prudent et juste... Le plus simplement se commettre à nature, c'est s'y commettre le plus sagement... »[2]. Il semble même que l'auteur des *Essais* présente le scepticisme comme une cure nécessaire à l'homme s'il veut retrouver derrière son être artificiel et déformé par les lois, les institutions, les faux dogmes et les absurdes coutumes, son être naturel, son jugement sain et droit, et, par l'obéissance à ses inclinations normales et fondamentales, le bonheur, qui n'est pas différent de la vertu. Au fond, il croit à l'existence d'une raison commune à tous les hommes et par laquelle ils peuvent s'élever à une moralité plus haute, plus aimable aussi que cette obéissance servile et passive inspirée aux fidèles des religions par la crainte des châtiments et l'espoir de la récompense éternelle. « Diray-je ceci en passant ? que je vois tenir en plus de prix qu'elle ne vaut, qui est seule quasi en usage entre nous, certaine image de preud'hommie scholastique, serve des préceptes, contraincte soubs l'espérance et la crainte. Je l'ayme telle que les loix et religions non facent, mais parfacent et auctorisent ; qui se sente de quoy se soubstenir sans ayde ; née en nous de ses propres racines, *par la semence de la raison universelle, empreinte en tout homme non desnaturé.* Cette raison, qui redresse Socrates de son vicieux ply, le rend obéissant aux hommes et aux dieux qui commandent en sa ville, courageux en la mort, *non parce que son âme est immortelle, mais parce qu'il est mortel* »[3].

Y a-t-il du reste une différence pour Montaigne entre raison et nature ? Si leurs moyens et leurs méthodes ne sont pas les mêmes, leurs commandements au moins sont identiques. La

1. Rabelais, *Le Quart Livre*, XXXII, in fine.

2. Montaigne, *Essais*, Livre III, ch. XII, *De la Physionomie*, ch. XIII, *De l'expérience*.

3. Montaigne, *Essais*, livre III, ch. XII. Toute la morale indépendante de Charron et sa théorie de la prud'hommie sont en germe dans ce passage de Montaigne. Sur cette morale, voir ci-après : Cinquième Partie, chapitre cinquième, 3.

seconde va droit au but, d'un mouvement spontané et plein d'assurance ; la première doit faire effort pour renverser les obstacles que lui oppose notre être artificiel. Le stoïcien doit se raidir pour mourir en sage ; sans préparation philosophique, sans effort, et par la seule vertu de l'instinct, le paysan meurt courageusement ; mais enfin tous deux nous offrent l'exemple de la même sagesse conforme à la loi de nature [1].

Si tel est le fondement de la morale, il est juste de condamner toutes les institutions et tous les préceptes chrétiens qui sont contraires au développement normal et régulier des inclinations. Le père de l'humanisme, Lorenzo Valla, avait un des premiers, dans son *De Voluptate*, condamné les vœux des religieux, la mortification, et loué la morale cyrénaïque. Nous ne dirons rien de la haine vouée par Rabelais à Quaresme-Prenant. Il est plus instructif de voir un prêtre catholique plus sincèrement religieux, Charron, protester au nom de la bonté souveraine de Dieu contre la croyance des moines qui s'imaginent, en s'infligeant volontairement des souffrances, acquérir des mérites pour le ciel, comme si « le principal et plus plaisant service à Dieu et puissant moyen de l'apaiser et pratiquer sa bonne grâce », c'était « se donner la peine, se tailler, imposer et charger de force besogne difficile et douloureuse [2] ».

Avec la mortification, c'est le repentir lui-même, plus étroitement lié encore à la conception chrétienne du péché, qui maintes fois est déclaré mauvais, parce que contraire à la fois à la raison et à la nature. — Cardan, dans sa biographie, raconte qu'il n'a jamais regretté une action volontairement accomplie, même après un échec [3]. Montaigne nous dit la même chose, en justifiant son attitude par le sentiment de la nécessité universelle. « En touts affaires, quand ils sont passez, comment que ce soit, j'y ay peu de regret ; car cette imagination me met hors de peine, qu'ils debvoient ainsi passer :

1. *Ibidem.*

2. Pierre Charron, *De la Sagesse, Trois livres, par Pierre Charron, Parisien, Docteur ès Droicts*, Rouen, Jean Berthelin, MDCXXIII ; — livre II, ch. V, p. 381.

3. Bürckhardt, *o. c.*, t. II, note 1, p. 343 ; — Cardanus, *De propria vita*, cap. XIII.

les voylà dans le grand cours de l'univers, et dans l'enchaisneure des causes stoïques ; vostre fantasie n'en peult, par souhait et imagination, remuer un poinct, que tout l'ordre des choses ne renverse, et le passé, et l'advenir »[1]. — Nous étonnerons-nous maintenant de voir, dès la fin du XVIe siècle, la religion rencontrer en face d'elle, comme une doctrine ennemie qu'elle doit s'efforcer soit de combattre, soit de s'assimiler, une morale purement laïque, foncièrement hostile à l'idée chrétienne de la corruption de la nature ? Cette morale, qui était contenue en germe dans l'humanisme, et qu'un disciple de Montaigne, Charron, dégage des principes posés par son maître, et déclare infiniment supérieure à la morale intéressée fondée sur l'espoir du paradis et la crainte de l'enfer, il y avait presque un siècle déjà que Pomponace l'avait déduite des enseignements de la philosophie antique, pour l'opposer, et, malgré bien des précautions et des réticences, pour la substituer à l'éthique traditionnelle du christianisme.

II. — La Morale de Pomponace

La philosophie de Pomponace, dont le développement se place au début du seizième siècle, représente le moment où la pensée de la Renaissance italienne, parce qu'elle a essayé de pénétrer la signification originelle de la conception aristotéticienne du monde et de l'âme, altérée et faussée pendant le moyen-âge par les interprétations, les commentaires et les adaptations de la scolastique chrétienne, est amenée à constater une irréductible opposition entre l'ordre de la grâce et l'ordre de la nature, les croyances révélées et les vérités enseignées par la raison. Or, — et c'est là un fait remarquable, — l'auteur du *Tractatus de Immortalitate animae* ne se préoccupe nullement de rechercher entre la science et la foi une conciliation quelconque. Sans s'émouvoir de la contradiction, il admet que quelque chose peut être vrai pour le théologien sans être vrai pour le philosophe, et après avoir

1. Montaigne, *Essais*, livre III, ch. II, *Du repentir* ; — voir Joachim Merlant, *o. c.*, p. 69-72.

déclaré qu'il est loisible à la volonté d'adhérer à des croyances qui répugnent la raison, il ne pousse pas plus loin l'explication qu'on attendrait légitimement de lui sur la nature et le but de cette adhésion [1]. A vrai dire, et la remarque s'applique à quelques-uns de ses disciples ou successeurs de l'école de Padoue ou de Bologne, et notamment à Cremonini, les négations ne l'effrayent guère, et le problème religieux l'intéresse assez peu. Le moment de la conciliation et de la synthèse ne viendra qu'à la fin du siècle, lorsque Campanella, rassemblant les idées élaborées par l'humanisme et par la pensée philosophique indépendante, tentera de les incorporer à une conception de la religion naturelle qui donne satisfaction en même temps aux besoins de la foi et aux exigences du naturalisme. — Au moins Pomponace a-t-il eu le mérite de définir avec clarté les termes de l'antinomie, et c'est dans sa morale que pour la première fois on rencontre des vues théoriques précises sur les principes de conduite que la civilisation païenne de la Renaissance était en mesure d'opposer à l'éthique chrétienne.

C'est le problème de l'immortalité de l'âme qui lui donne en 1516 l'occasion d'exposer ses vues. Que faut-il répondre aux philosophes qui soutiennent que dans l'hypothèse où l'âme serait mortelle, l'homme n'aurait jamais aucune raison de s'exposer à la mort ? L'argument, suivant Pomponace, est dépourvu de toute valeur. Entre deux actions possibles, l'homme en effet doit toujours choisir la meilleure, entre deux maux le moindre, et comme aucun bien n'est plus précieux que la vertu, aucun mal plus grand que le vice, le devoir est de s'exposer à la mort, même si elle entraîne après elle le néant absolu, lorsqu'il s'agit de procurer le salut à sa patrie ou à ses amis, ou d'éviter une action déshonorante. La vie certes est un bien, mais lorsqu'on la sacrifie pour atteindre une fin élevée, ce n'est pas à ce bien que l'on renonce, mais au vice même. L'homme doit préférer sa vie humaine, si courte soit-elle, à la vie de la bête, si longue qu'elle soit. Ce n'est pas la durée de l'existence qui importe, c'est la gloire, et c'est

1. Harald Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, trad. Bordier, Paris, Alcan, 1906, t. I, p. 20 : « Il [Pomponace] se borne à indiquer la volonté comme base de la foi, sans en donner d'autre explication, bien que cela soit d'un grand intérêt ».

la honte. Pomponace restaure ainsi la doctrine de Socrate, de Platon et d'Aristote : le plus grand malheur qui puisse arriver à l'homme c'est la faute ; le plus grand bonheur qu'il puisse atteindre, c'est la vertu [1]. Pourquoi donc les hommes croient-ils qu'il vaudrait mieux commettre des crimes plutôt que d'affronter la mort, si l'âme était mortelle ? C'est parce qu'ils ignorent l'excellence de la vertu et l'ignominie du vice, et voilà pourquoi, pour réfréner leurs passions, il a fallu faire luire à leurs yeux l'espoir d'une récompense ou leur inspirer la crainte d'un châtiment [2]. Pomponace est donc amené à exposer son opinion sur le rôle et la place de l'idée de sanction en morale. De sa conception, audacieuse pour l'époque, il importe d'indiquer les traits principaux.

Il y a deux sortes de sanctions. Les unes sont essentielles, et inséparables de l'action bonne ou mauvaise ; les autres au contraire sont accidentelles et séparables. Les premières consistent, pour l'homme de bien, dans l'harmonie intérieure de son âme et le bonheur qui remplit sa vie, ou plutôt encore dans la vertu, à laquelle ce bonheur est identique et qui est ainsi à elle-même sa propre récompense ; — pour l'homme vicieux, dans le désordre et les tourments intérieurs qui accompagnent nécessairement ses actions mauvaises, ou plutôt encore dans le vice même, qui fait son malheur, et qui est ainsi à lui-même son propre châtiment. Les secondes, ce sont les récompenses et les peines décernées ou infligées du dehors et qui, n'étant pas liées nécessairement aux actes vertueux ou vicieux, peuvent très bien manquer, tandis que les sanctions essentielles sont toujours présentes [3]. « Or il est nécessaire de savoir ici deux choses. En premier lieu la récompense accidentelle est de beaucoup plus imparfaite que la récompense

1. *Tractatus de Immortalitate animae*, Bononiae, 1516, caput quartum decimum, in quo ad objecta respondetur. — Ad secundum argumentum.

2. *Op. cit., loc. cit.* : Non quod scelera sint potius committenda quam mors subeunda si anima esset mortalis : illud namque neque sapienter neque theologice dici censeo : sed quod homines non cognoscentes excellentiam virtutis et foeditatem vitii omne scelus perpetrarent prius quam mori. Quare ad refrenandum diras hominum cupiditates data est spes praemii et timor punitionis.

3. *Op. cit., cap. cit.*, ad tertium principale.

essentielle. Car l'or est plus imparfait que la vertu. La punition accidentelle à son tour est bien plus faible que la punition essentielle ; la punition accidentelle en effet, c'est la punition qui consiste dans la peine, tandis que la punition essentielle, c'est celle qui consiste dans la faute : or la punition incluse dans la faute est bien pire que la punition incluse dans la peine. Peu importe donc que parfois la sanction accidentelle soit absente ; il suffit que la sanction essentielle subsiste. — En second lieu il faut savoir encore que lorsque le bien est récompensé accidentellement, le bien essentiel semble par là être diminué et ne demeure pas dans sa perfection. Par exemple, si un homme agit vertueusement sans espoir de récompense, et un autre avec cet espoir, l'acte du second n'est pas tenu pour vertueux de la même manière que celui du premier. C'est pourquoi celui qui ne reçoit pas de récompense accidentelle est plus essentiellement récompensé que celui qui en reçoit une. Pareillement celui qui accomplit une action vicieuse et subit une punition accidentelle paraît moins puni que celui qui n'en reçoit pas une, car la punition incluse dans la faute est plus grande et bien pire que la punition incluse dans la peine, et lorsqu'un châtiment pénal s'ajoute à la faute, il diminue la faute. Ainsi celui qui n'est pas puni accidentellement est puni plus essentiellement que celui qui est puni accidentellement »[1].

Mais alors quelle est la signification des sanctions accidentelles et séparables ? Ce sont, suivant Pomponace, des créations artificielles du législateur pour inciter au bien et détourner du mal les hommes peu sensibles à l'attrait de la vertu et à l'horreur du vice. Celui-ci a même dû imaginer et proclamer l'immortalité de l'âme, de manière à terrifier par la menace de châtiments éternels les natures particulièrement perverses que les amendes, le déshonneur, les souffrances corporelles et la mort ne suffisaient pas à impressionner. Il ne se souciait pas alors de la vérité, mais des bonnes mœurs et du bien public. Ses contes ressemblent aux inventions des médecins, imaginées pour rendre la santé aux malades, ou aux

1. *Ibidem*, depuis : « Scire tamen oportet hic duo... » jusqu'à : « ...eo qui accidentaliter punitur ».

apologues des nourrices, destinées à obtenir des petits enfants l'accomplissement d'actions utiles. Il n'y faut donc chercher ni vérité, ni fausseté. Si tout homme était bien portant, en possession de la raison, et naturellement enclin à la vertu, de telles fictions n'auraient plus de raison d'être. Malheureusement il n'en est pas ainsi. En outre la distance est plus grande entre l'homme et un pur esprit qu'entre le malade et le bien portant, l'enfant et l'adulte, le sage et l'insensé. Quoi d'étonnant dès lors à ce que le législateur doive user d'artifices ? Puisque l'attrait du bien n'agit puissamment que sur une élite, ils lui sont imposés, plus encore qu'au médecin et à la nourrice, par la faiblesse de la nature humaine [1].

La notion que l'on voit ainsi se dégager peu à peu de cette critique de l'idée de sanction, c'est la notion moderne de l'autonomie morale. Fonder les règles de la conduite sur les sanctions d'outre-tombe, et lier indissolublement l'obligation de bien agir aux espérances et aux craintes impliquées dans la croyance à l'immortalité, c'est substituer une vertu servile à celle de l'âme bien née, que l'action bonne attire et séduit par sa valeur intrinsèque et sa beauté propre, et que détourne du mal la laideur même de l'action honteuse. « Remarquons-le. Celui qui s'applique à bien agir sans attendre d'autre récompense que la vertu paraît agir bien plus vertueusement et plus noblement que celui qui, au-delà de la vertu, attend quelque récompense ; et celui qui fuit le vice à cause de la laideur du vice, et non par crainte du châtiment réservé au vice, paraît bien plus digne de louange que celui qui évite le vice par crainte du châtiment. Conformément à cette idée, la haine du péché est inspirée aux bons par l'amour de la vertu, aux méchants par la peur de la punition. Aussi est-ce à juste titre qu'en affirmant que l'âme est mortelle on paraît mieux sauvegarder la conception du fondement rationnel de la vertu qu'en affirmant son immortalité, l'espoir de la récompense et la crainte de la peine semblant impliquer une certaine servilité, de caractère tout à fait opposé à cette conception » [2].

1. *Op. cit.*, *cap. cit.*, ad quartum argumentum.

2. *Ibidem :* Et anima advertas quod studiose operans non exspectans praemium aliud a virtute, longe virtuosius et magis ingenue videtur

En même temps que la notion de l'autonomie, c'est celle de la dignité humaine qui est placée par Pomponace au centre même de la morale. — La nature de son âme fait de l'homme un être intermédiaire entre les êtres matériels et les êtres immatériels. Par suite il n'y a dans le monde aucune espèce de propriété qui ne puisse lui convenir. Par la conduite qu'il adopte, et suivant qu'il établit dans sa vie soit la domination de l'intelligence, soit au contraire celle des sens ou des fonctions végétatives, l'homme peut indifféremment ou bien se rapprocher, sans jamais l'atteindre, de la perfection des esprits purs, ou au contraire s'égaler à la bête, à la plante, ou même à la pierre. Mais son devoir est manifestement d'obéir à sa nature propre, et de se conduire non comme une bête, mais comme un homme. Il est donc faux que la négation de l'immortalité de l'âme entraîne pour lui comme conséquence le droit de s'adonner aux voluptés corporelles, de commettre toutes les mauvaises actions conformes à son intérêt, et de négliger comme des choses vaines le culte divin, la prière, et les sacrifices. Ces derniers actes en effet sont éminemment vertueux ; les vols au contraire, le brigandage, les meurtres et la débauche sont des vices par lesquels l'homme se transforme en animal et cesse véritablement d'être homme ; telle est la vraie raison pour laquelle nous devons nous en abstenir [2].

Douterons-nous maintenant de la conformité à la nature de cette morale de la dignité humaine ? Observons les bêtes elles-

operari quam ille qui ultra virtutem praemium aliquod exspectat, quique fugit vitium ob turpitudinem vitii, non propter timorem poenae debitae pro vitio, magis laudandus videtur quam qui evitat vitium propter timorem poenae ; juxta illud oderunt peccare boni virtutis amore ; oderunt peccare mali formidine poenae. Quare perfectius asserentes animam mortalem melius videntur salvare rationem virtutis quam asserentes immortalem, spes namque praemii et poenae timor videntur servilitatem quamdam importare quae rationi virtutis contrariatur.

1. *Op. cit.*, cap. quartumdecimum : Nam cum naturaliter felicitas appetatur, et miseria fugiatur, et per dicta felicitas consistit in actu virtuoso, miseria vero in actu vitioso ; cum ex tota mente Deum colere, divina honorare, fundere ad Deum preces, sacrificare, sint actus maxime virtuosi, ideo debemus totis viribus inniti ad acquisitionem istorum. Et e contrario vero furta, rapinae, homicidia, vita voluptuosa sunt vitia quae faciunt hominem transire in bestiam et desinere esse hominem, ideo ab iis abstinere debemus. — Cf. cap. 1.

mêmes ; nous verrons que leur âme, mortelle de l'aveu de tous les philosophes, leur inspire parfois des actions héroïques, par lesquelles elles ne craignent pas d'affronter les plus grands dangers pour atteindre les fins propres de leur être : les abeilles se sacrifient pour protéger leur reine et pour défendre leur cité ; le mâle de la seiche brave la mort pour sauver sa femelle. Conforme à la nature, cette conduite doit être aussi approuvée par la raison [1].

Au reste, la morale sociale, comme la morale individuelle, doit être fondée sur l'idée de la place que l'homme occupe dans le monde, et sans faire appel à aucune notion surnaturelle et révélée. Il suffit de comparer le genre humain à un organisme dont tous les individus constituent les membres, qui ont été créés pour des fonctions diverses assurément, mais réglées en vue de l'harmonie du tout et de l'utilité générale. L'abandon de la thèse de l'immortalité facilitera ainsi la subordination des intérêts de la personne à ceux de l'espèce : se sachant mortel, l'individu considérera comme sa fin suprême la fin même de l'humanité [2]. Après Pomponace, Cardan le répètera, avec plus de netteté encore : si l'homme est mortel, il devient à lui-même sa propre fin, il est pour ainsi dire divinisé [3]. N'est-il donc pas juste de dire que la morale ainsi élaborée est vraiment, dans toute la force du terme, la morale de l'*humanisme* ?

Que lui manque-t-il encore pour résumer en elle toutes les tendances de la Renaissance ? Tout d'abord, sa conception de la subordination des vertus individuelles aux devoirs sociaux est vague, générale, à peine esquissée. Ensuite elle ne détermine pas avec une précision suffisante la fin suprême de

1. *Op. cit.*, cap. XIV : Haec autem cum natura fiant secundum rationem facta sunt.

2. *Ibidem* : Universum namque humanum genus est sicut unum corpus, ex diversis membris constitutum, quae et diversa habent officia, in communem tamen utilitatem generis humani ordinata. Ita non quilibet habet ultimum finem qui convenit parti, nisi ut pars generis humani ; sufficit autem habere communem finem humanum ; quapropter ad rationem dicitur, quod si homo mortalis est, quilibet homo potest habere finem qui universaliter competit homini.

3 *Cardani Opera*, Lugduni, 1663, t. I, p. 500. — Voir Fiorentino, *Pietro Pomponazzi*, cap. IV, p. 180, cap. XI, p. 360, et notes.

l'activité humaine, telle qu'elle est révélée par l'étude objective de la nature. Enfin, bien qu'elle soit favorable à l'idée d'un Dieu connu par les seules forces de la raison [1], elle se développe en dehors de la religion, Pomponace ne se souciant nullement d'en réformer, dans un esprit naturaliste, les dogmes, le culte et les institutions. C'est à combler ces trois lacunes que s'appliquèrent Giordano Bruno, Télésio et Campanella.

III. — La Morale de Giordano Bruno

Le but du *Spaccio de la Bestia trionfante*, présenté du reste par l'auteur comme une simple esquisse, est de « traiter de la philosophie morale suivant la lumière naturelle » [2]. Or un des principaux enseignements de la nature c'est la condamnation de ce christianisme passif et contemplatif qui, dans la hiérarchie des valeurs, élève la vie purement intérieure et individuelle du sentiment et de la foi bien au-dessus de l'action pratique et féconde en résultats avantageux pour la communauté humaine. Le critérium de la moralité, la règle dont l'application permet de donner aux vertus le rang qu'elles méritent vraiment dans une éthique réformée, c'est l'utilité sociale. Est immoral au plus haut degré tout acte nuisible à l'Etat, immorale encore, mais à un degré moindre, l'action qui n'est nuisible qu'à l'individu ; il n'y a plus d'immoralité là où l'Etat et l'individu ne subissent aucun préjudice [3].

Ce principe inspire à Bruno une critique très vive non seulement, comme nous l'avons vu, des idées de la Réforme sur la foi et sur la grâce, mais encore de toute la conception chrétienne de la vie morale. S'il condamne l'intempérance, c'est parce qu'elle introduit la discorde, le trouble, la disso-

1. *Petri Pomponatii De fato, libero arbitrio et de Praedestinatione libri V*, Basileae, ex officina Henricpetrina, anno MDLXVII, p. 932 : Naturalis autem finis hominis est Dei intellectio, quae per naturalia haberi potest.

2. *Spaccio de la Bestia trionfante*, Epistola esplicatoria, p. 7, ediz. Gentile.

3. *O. c.*, dial. 2°, p. 85.

lution au sein des familles et des cités [1]. Mais la chasteté n'est en soi ni une vertu ni un vice, et ne contient en elle-même ni bonté, ni dignité, ni mérite. Elle ne peut être élevée au rang des qualités morales que dans le cas où, sous le nom de continence, elle se soumet à quelque urgente raison, et révèle dans l'individu qui la pratique la domination souveraine de la volonté, indispensable au commerce des hommes [2]. La loi naturelle suivant Bruno, qui sur ce point devance Campanella, est si peu favorable à la chasteté, qu'elle justifierait, plutôt que la monogamie, la polygamie, seule adaptée aux fins de l'espèce, et conforme au fameux précepte : « Croissez et multipliez » [3]. — Ce qui est vrai de la chasteté et de la tempérance est vrai du repentir. Il est de nature divine si on le considère comme le déplaisir engendré par l'état présent, la marque de l'éternelle aspiration vers le mieux, le signe révélateur du destin qui est celui de l'homme dans un monde où toutes choses oscillent entre les contraires, mais qui ouvre constamment à notre activité la perspective de progrès nouveaux vers un but infini et infiniment éloigné. Si au contraire il n'est que le regret stérile et la pénitence, il faudra se garder de l'estimer à l'égal de la vertu qui n'a jamais connu la souillure [4].

A l'idéal chrétien de la vie mystique et ascétique, il faut donc opposer l'idéal d'une vie active, entièrement consacrée au progrès de la civilisation matérielle, politique, scientifique et esthétique. Dans cet esprit, Bruno réhabilite le fier amour de la gloire, puissant stimulant de la bienfaisance sociale. Rappelant les vers fameux de l'Enéide : « *Tu regere imperio populos, Romane, memento, etc.* », il glorifie le peuple romain d'avoir appliqué son génie à l'établissement de la justice dans le monde et à l'organisation politique des peuples [5]. Au premier rang des vertus sans doute il place la vérité, considérée comme l'accord avec soi-même et avec la nature des choses, mais c'est en lui donnant pour compagne la sagesse pratique, la

1. *O. c.*, dial. 3°, p. 191-192.
2. *O. c.*, *dial.* 3°, p. 170-171 ; — cf. p. 144.
3 *O. c.*, dial. 1°, p. 29. —
4. *O. c.*, dial. 2°, p. 120-121 ; — p. 85.
5. *O. c.*, dial. 2°, p. 86-87.

prévoyance, sans laquelle la vérité serait inutile et ne recevrait pas les honneurs des hommes, puis la loi, qui est l'instrument et en même temps la réalisation concrète de la sagesse[1]. Il blâme sévèrement le christianisme d'avoir enseigné que la nature était « une fille », la loi naturelle « une coquinerie », que la nature et la divinité ne pouvaient collaborer ensemble pour une même fin bonne, et que la justice de l'une n'était pas subordonnée à la justice de l'autre, toutes deux étant contraires comme les ténèbres et la lumière[2]. Enfin, dans la souffrance volontairement acceptée, il ne consent à voir un bien que dans la mesure où on peut la considérer comme liée aux efforts accomplis par l'humanité pour améliorer sa condition, et pour s'affranchir de cet état d'ignorance bestiale qui était son lot aux temps lointains du prétendu âge d'or[3].

Cette doctrine pourtant, animée d'un souffle puissant d'optimisme et de naturalisme, Bruno ne laisse pas de la juxtaposer à une conception néo-platonicienne de la vertu contemplative tout à fait opposée, dans son essence même, à la morale défendue dans le *Spaccio*. Dans le dialogue des *Eroici Furori*, dont la date de publication (entre 1584 et 1585) est postérieure de très peu à celle du *Spaccio* (1584), ce n'est pas le développement harmonieux de la personne et de la société qui est considéré comme la fin suprême de la vie morale, c'est l'absorption de l'âme, par l'extase, dans l'être divin et universel, dont elle ne constitue, avec ses sentiments et ses pensées, qu'un moment fugitif, dépourvu de valeur propre[4]. Le pessimisme inhé-

1. *O. c.*, dial. 2°, p. 81 sq.

2. Dans le *Spaccio* (ediz. Gentile, dial. 3°, p. 194), Momo blâme le christianisme d'avoir enseigné que « ciò che secondo la raggione pare eccellente, buono e ottimo, è vile, scelerato, ed estremamente malo ; che la natura è une putana bagassa ; che la legge naturale è una ribalderia ; che la natura e divinità non possono concorrere in uno medesimo buono fine, e che la giustizia de l'una non è subordinata alla giustizia de l'altra, ma son cose contrarie, come le tenebre e la luce ».

3. *Spaccio*, ediz. Gentile, p. 143-144.

4. *De gli Eroici Furori*, parte 1, dial. 2°, ediz. Gentile (*Dialoghi morali*), p. 324 et 325 : « Cossì il sapiente ha tutte le cose mutabili come cose che non sono, ed afferma quelle non esser altro che vanità e un niente... Chi dunque sarà savio, se pazzo è colui ch'è contento, e pazzo è colui

rent à toute religion réapparaît ainsi chez le plus païen des philosophes du XVI[e] siècle, et il y revêt l'aspect d'une restauration du néo-platonisme. Comment cette tendance se concilie-t-elle avec l'optimisme naturaliste et avec le sentiment de l'identité profonde du naturel et du divin ? Nous n'avons pas ici à résoudre ce problème [1]. L'éthique de Bruno est manifestement inachevée. Il est vraisemblable que dans son esprit toutes les oppositions se conciliaient par la distinction de divers degrés d'une dialectique morale dont le terme suprême : l'absorption dans l'incompréhensible unité, ne pouvait être atteint que par quelques élus, et dont les premiers moments, c'est-à-dire le développement normal des facultés individuelles et de la civilisation sociale, ne perdaient leur valeur propre aux yeux du philosophe que par comparaison avec le but idéal et l'ultime couronnement de la vie spirituelle. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il reste vrai qu'en écrivant le *Spaccio* Bruno a contribué à propager l'esprit naturaliste qui devait présider à la formation des conceptions religieuses de Campanella. N'est-il pas curieux de constater qu'entre la publication de ce livre et celle du grand ouvrage de Télésio sur la nature (*De rerum natura juxta propria principia libri IX*, 1586), l'intervalle n'est même pas de deux années ?

IV. — La morale de Télésio

Le philosophe de Cosenza ne connaît pas l'ivresse mystique des *Eroici Furori*, et la morale qu'il expose dans le neuvième livre du *De rerum natura* présente un caractère franchement naturaliste.

Le ressort de l'activité des êtres individuels dans le monde,

ch'è triste ? Quel che non è contento, nè triste ». — *Traduction :* « Ainsi le sage tient toutes les choses changeantes pour des choses qui ne sont pas, et affirme qu'elles ne sont rien autre que vanité et néant... Qui donc sera sage, si insensé est celui qui est content, et insensé aussi celui qui est triste ? Celui qui n'est ni content ni triste ».

1. Sur ce point, voir : Felice Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, 1889, Parte quinta, cap. V, p. 393-411.

c'est l'instinct de conservation. Aucune autre fin meilleure que notre conservation ne peut donc être proposée à notre âme, être naturel et matériel. « Non seulement l'esprit vital, mais encore tout être, quel qu'il soit, ne peut poursuivre et désirer aucun autre bien que celui qui lui assure la conservation de sa nature propre, la permanence et l'intégrité de ses qualités, et ne peut pâtir d'aucun autre mal que celui qui entraîne sa corruption »[1]. C'est le souverain artisan de l'univers qui a lui-même, en créant la vie, pourvu les substances individuelles de toutes les facultés qui leur étaient nécessaires pour la maintenir et la développer[2]. Mépriser cette vie, les forces et les biens de la nature, mépriser surtout la nature elle-même et s'en détourner, ce serait faire preuve non seulement d'impiété et d'inculture, mais de sottise et de folie ; lorsque notre âme s'applique à rechercher le bien qu'elle peut acquérir par ses propres forces, avec la nature pour guide, elle ne saurait encourir aucun blâme moral .[3]

Si la conservation personnelle est en même temps le but réel de l'activité spontanée de l'être, et la fin idéale de la conduite raisonnable, n'est-il pas vain de formuler des règles pour atteindre un bien vers lequel l'individu se porte avec la sûreté et l'infaillibilité de l'instinct ? — Télésio ne le pense pas. Pour lui sans doute le plaisir est le sentiment de la conservation, et la douleur celui de la destruction et de la corruption[4] ; nous sommes donc avertis par nos sensations du caractère bon ou mauvais tant des actions exercées sur notre âme par les choses, que des réactions par lesquelles elle y répond, mais d'autre part de tels avertissements ne portent que sur des effets immédiats, alors qu'il est nécessaire de prévoir à une plus longue échéance l'influence favorable ou

1. *De rerum natura*, lib. IX, cap. II, p. 361.

2. *Ibidem.*

3. *Ibidem*, et p. 362 : Nec vero quod id inquirimus bonum, quod natura duce et propriis viribus consequi spiritus potest, incusandi propterea simus... Utique, non nisi non impii modo et feri, sed penitus stupidi penitusque stolidi simus, naturae vires bonaque et naturam ipsam contemnamus pene et aversemur.

4. *Op. cit.*, lib. VII, cap. III, p. 277 : Liquido utique patet voluptatem conservationis, dolorem contra corruptionis destructionisve sensum.

funeste exercée sur notre conservation par les sentiments et les opérations de notre âme, et d'utiliser pour cette fin la mémoire des conséquences passées de nos actions et de nos affections. C'est pourquoi la moralité ne saurait consister pour l'homme dans le laisser-aller et l'abandon confiant aux impulsions du plaisir et de la passion. Elle suppose au contraire une intervention perpétuelle de la raison, qui procède à un examen et à une comparaison réfléchie de maux subis et des biens obtenus dans le passé à la suite de telles et telles actions et par l'effet de telles et telles impressions[1]. Elle est donc essentiellement la sagesse, vertu universelle, indispensable à l'acquisition de toutes les autres : *sapientia, virtus universalis, princeps omnium magistraque sapientia*[2]. Nous la possédons lorsque nous sommes capables de mesurer avec assez de précision les affections et les opérations de notre âme, dont nous gardons le souvenir, pour pouvoir leur conférer dans le présent l'intensité appropriée à la conservation de notre être. Nous en sommes privés au contraire lorsque, pour n'avoir pas assez ou pas du tout examiné en nous-mêmes les conséquences passées de notre conduite, nous nous montrons incapables d'imposer aucune mesure à nos sentiments et à nos actions.

Télésio attribue donc à l'intelligence un rôle capital dans la formation de la moralité. C'est l'intelligence qui dispose de la volonté. Bien qu'il dépende des autres réalités naturelles dont la perception engendre immédiatement et nécessairement en lui des aversions et des désirs, l'esprit vital possède néanmoins le pouvoir d'exciter ou de réprimer ces affections, ainsi que d'accroître ou de diminuer l'intensité et l'énergie des actes qu'elles déterminent. L'éthique ne saurait donc être considérée comme une science vaine et sans profit ; c'est pour guider la volonté que sur l'étude empirique des opérations et des sentiments utiles ou nuisibles à la conservation de l'esprit vital, elle tente de fonder la distinction de la vertu et du vice, ainsi que la classification et la hiérarchie des qualités morales. Quels sont maintenant, en faisant abstraction du plaisir et de la douleur, qu'elle considère comme des cri-

1. *Op. cit.*, lib. IX, cap. V, p. 365 et cap. XXI, p. 392.
2. *Ibidem*.

tères insuffisants, les caractères qui lui permettent de qualifier de bonnes ou de mauvaises les inclinations naturelles ?

La réponse de Télésio à la question ne brille pas par l'originalité, mais elle est conforme au bon sens : les penchants modérés sont des vertus ; le vice au contraire consiste soit dans l'excès, soit dans le défaut de la tendance. L'expérience prouve en effet que les inclinations violentes ou trop faibles sont nuisibles à la conservation de l'âme, dont la condition essentielle est la modération des désirs, des aversions et des actions [1].

Plus originale est la théorie que le philosophe expose pour expliquer le passage de l'égoïsme à l'altruïsme, et pour justifier les vertus sociales et intellectuelles sans renoncer au principe de la conservation de la personne. La description qu'il trace alors du mécanisme psychologique par lequel, en vertu des lois de l'association des idées, l'individu en vient à s'attacher à ses semblables autant qu'à son intérêt propre [2], et à estimer l'honneur à l'égal de la vie [3], fait songer sur beaucoup de points, ainsi que son explication de la pitié et de la jalousie [4], aux fameuses analyses de Spinoza dans la troisième partie de l'*Ethique*.

L'homme ne peut pourvoir par ses seules forces à sa conservation individuelle. Il a besoin pour cela du concours et de collaboration de sa famille, de ses amis, de la société tout entière. C'est pourquoi il associe à l'image de leur bonheur le même sentiment de joie qui accompagne ses succès personnels, à la vision ou à l'idée de leur malheur le même sentiment de tristesse que lui inspirent ses propres infortunes. Son âme s'afflige des maux d'autrui, et souffre de ne pouvoir les soulager. En elle cette disposition intérieure donne naissance à la pitié, à la bienfaisance et à toutes les vertus sociales : l'âme s'imagine qu'elle subit elle-même dans les mêmes circonstances les maux qu'elle perçoit, et elle agit comme si sa propre conservation était en péril.

1. *Op. cit.*, lib. IX, cap. IV, p. 364 ; cap. V, p. 367.
2. *Op. cit.*, lib. IX, cap. III, p. 362.
3. *Op. cit.*, lib. IX, cap. III, p. 363, et cap. XXII, p. 383-384.
4. *Op. cit.*, lib. IX, cap. III, p. 363, cap. V, p. 366-367 et cap. XXI, p. 383.

C'est de la même manière qu'apparaissent en elle l'émulation et la jalousie : l'émulation, lorsque découvrant en autrui quelque bien qu'elle ne possède pas, l'âme en conçoit de l'estime pour la personne qui en est pourvue, et se sent animée d'un vif désir de l'égaler ou de la surpasser en se procurant elle-même cet avantage ; — la jalousie, lorsque constatant chez d'autres hommes une plus grande perfection et une plus grande aptitude à la conservation personnelle, et voyant dans l'existence de cette supériorité une menace de corruption pour elle-même, elle en éprouve de la haine, soit contre elle-même si elle se sait privée par sa faute de la possession du bien envié, soit, dans le cas contraire, contre les individus responsables de cette privation [1].

Identique enfin est le processus par lequel naît et se développe en nous, à la faveur de la vie sociale, le sentiment le plus noble de tous : celui de l'honneur. Nous commençons par aimer les honneurs, non pas comme des biens en soi, mais comme des signes révélateurs d'autres biens. Mais il est clair que la réputation, l'opinion d'autrui, sont pour l'âme des avantages bien inférieurs à la possession du mérite véritable et à la conscience qu'elle éprouve de sa dignité personnelle. Cette conscience, qui en nous repose sur le sentiment de la pureté et de l'excellence de notre esprit, nous inspire une légitime fierté parce qu'elle est, sous le nom d'élévation de l'âme (*sublimitas*), la plus haute de toutes les vertus, la vertu totale : *virtus totalis* [2].

Quel est en effet pour notre âme le bien le plus précieux ? Celui-là assurément qui est la condition première de l'acquisition de tous les autres biens. C'est donc la pureté de l'esprit vital (*puritas spiritus*), entendue même dans le sens matériel qui convient à la nature de cette substance. Un esprit pur, réalisant en soi toutes les qualités de l'espèce à laquelle il appartient, est seul capable de régler harmonieusement les sentiments et les opérations de l'âme, et d'assurer à l'individu l'intégrité et le développement complet de ses facultés [3]. Il est

1. *Op. cit.*, lib. IX, cap. III, p. 363.
2. *Op. cit.*, lib. IX, cap. XXII, p. 383.
3. *Op. cit.*, lib. IX, cap. XXIX, p. 391.

donc juste de préférer la possession de cet avantage à celle de tous les biens extérieurs. Mais dépend-il de nous de l'acquérir?

Quelque important que soit le rôle que Télésio attribue à la sagesse dans la direction de la conduite, la raison suivant lui est néanmoins impuissante à modifier profondément les aptitudes, dispositions, et inclinations innées. L'influence de l'habitude elle-même, qui implique du reste à l'origine une intervention de l'intelligence, est à peu près nulle comparée à celle du tempérament et de l'hérédité. Elle a épuisé son efficacité lorsqu'elle a réussi à détourner l'âme de toutes les fonctions autres que la perception et l'étude réfléchie des forces qui agissent sur nous, et dont les effets intéressent notre conservation personnelle, et elle ne peut aucunement prétendre à modifier, même légèrement, comme le fait par exemple l'âge, la substance de l'esprit vital, de manière à en rendre les éléments plus ténus, plus agiles et plus sensibles[1]. L'immutabilité du caractère individuel et du type national présente aux yeux de Télésio toute la certitude d'une loi physiologique[2]. Si donc, comme il l'affirme, la pureté de l'esprit est l'essence même de la vertu, la moralité dans son système semble échapper complètement au contrôle du vouloir et de la raison. Elle cesse d'être un idéal qui impose une règle, pour devenir un fait naturel et positif, à étudier objectivement, mais dont l'appréciation, tout esthétique ou utilitaire, ne saurait comporter ni le blâme ni l'éloge. — On voit que même à une époque où le naturalisme s'imposait plus ou moins à toute pensée, nulle conception de la morale ne s'est plus ingénument placée que celle de Télésio en dehors de la tradition chrétienne, et on comprend par suite que dans la conscience religieuse de Campanella, plus familier encore avec cette philosophie qu'avec les idées des humanistes de Pomponace et de Giordano Bruno, le problème de la rationalisation de la foi catholique se soit présenté sous une forme particulièrement grave : pour lui en effet, qui recevait de ses prédéces-

1. *Op. cit.*, lib. IX, cap. XXX, p. 391-392 ; — cap. XXXIII, p. 396 ; — cap. XXXI, p. 394 : Utique et virtutes vitiaque non consuetudine comparari, sed natura inesse existimandum videtur.

2. *Op. cit.*, lib. IX, cap. XXXI, p. 394.

seurs la croyance à la bonté de la nature, et incorporait à son système toutes les idées optimistes et naturalistes élaborées depuis le XV[e] siècle, la question se posait de savoir quelles profondes modifications il était indispensable d'introduire dans la notion de religion, pour satisfaire en même temps aux exigences de l'éthique nouvelle et à celles qu'impliquait le maintien même des vérités fondamentales du spiritualisme chrétien. Avant d'exposer sa solution, que nous étudierons dans les chapitres qui vont suivre, examinons d'abord ce que devient dans sa doctrine la morale de Télésio.

V. — La morale de Campanella

Pour Campanella, comme pour le penseur dont il est le disciple, le but idéal de la volonté humaine se confond avec le but réel de toute activité naturelle : c'est donc essentiellement la conservation de l'individu. Prendre conscience de cet instinct, le soumettre à l'empire de la raison et le diriger sagement vers sa fin, telle est la fonction que doit remplir la morale.

Or il y a pour l'individu quatre manières de se conserver : en lui-même et par le développement de son être personnel, dans sa descendance et par la propagation de son espèce, dans sa cité, par le souvenir glorieux qu'il laisse de son nom et de sa vie, enfin en Dieu, par l'immortalité qui unit son âme immatérielle au principe divin d'où elle émane. Les vertus humaines peuvent donc se classer en catégories diverses suivant qu'elles se rapportent à l'un ou à l'autre de ces quatre modes de conservation [1], mais entre elles comme entre leurs fins il existe une hiérarchie : Campanella, — et c'est en cela que consiste l'originalité de son éthique comparée à celle de Télésio, — voit dans l'instinct de reproduction, puis dans l'appétit de la gloire et dans les inclinations sociales, enfin

1. *Real. Phil.*, 1623, *Moralia*, cap. I, art. I à IV, p. 225-240 ; — *Poesie*, ediz. Gentile, p. 60 sq., p. 52, p. 55 ; — *Phil. rat. Poetica*, cap. II, art. II, p. 96 ; — *Disputationes*, 1637, *Moralia*, cap. I, art. III, p. 12 ; cap. I, art. II, p. 8.

dans le désir d'immortalité, des manifestations de plus en plus nobles de la même tendance fondamentale : l'amour inné de soi qui, si l'on va au fond des choses, s'identifie avec l'élan de la Nature vers Dieu. Par la recherche des quatre modes de conservation, l'homme réalise donc avec une perfection croissante l'idéal dont le pressentiment secret, ou même la possession virtuelle et cachée, doit être considérée comme la cause profonde de l'activité de tous les êtres. C'est ainsi, nous le verrons, que notre philosophe pense concilier avec les exigences de l'esprit religieux la morale foncièrement naturaliste qu'il emprunte à Télésio [1]. Cette aspiration vers la béatitude éternelle, que son maître s'était contenté d'ajouter au désir de conservation personnelle comme un attribut spécial de l'âme immatérielle (*mens*) [2], il en fait, lui, le ressort véritable de toute vie qui, par un mouvement progressif et continu, et dans la mesure de ses forces, pleinement épanouies chez l'homme, vise à se conserver et à s'éterniser, d'abord dans les limites de l'individualité, ensuite, en franchissant ces limites, dans l'existence plus vaste de l'espèce et de la société, enfin, par delà le lieu et le temps, au sein de l'Etre infini et sans mesure. La sainteté, qui correspond à cette aspiration suprême et dernière, voilà donc la vertu qui est à l'origine de toutes les autres ; la conscience religieuse pénètre et domine toutes les fonctions de l'être [3].

Cette divinisation des instincts naturels, subordonnés à une fin éternelle qui dépasse, en les expliquant leurs objets immédiats, supprime-t-elle toute opposition et tout conflit entre la morale de Campanella et la morale chrétienne ? Elle implique assurément un remaniement profond des conceptions de Télésio. Le devoir social n'est plus fondé sur la nécessité de la conservation personnelle, et le souci de l'espèce, qui inspire au législateur de la *Cité du Soleil* de sévères mesures comme l'abolition de la propriété individuelle et la réglementation minutieuse des rapports sexuels [4], prédomine nettement sur

1. Voir ci-après : Cinquième Partie, chapitre sixième, 1.
2. *De rerum natura*, lib. IX, cap. II, p. 362, cap. VI, p. 368.
3. *Disputationes*, *Moralia*, cap. II, art. I, *De sanctitate*, p. 13 et 14 ; — cap. I, art. II, *De Beatitudine*, p. 8 et 9.
4. Voir ci-après : Sixième Partie, chapitre premier, 2 et 3.

la préoccupation de l'individu. Qui ne voit pourtant qu'en communiquant un caractère religieux et un certain degré de sainteté non seulement à l'instinct de reproduction, mais à la tendance égoïste elle-même, Campanella tourne délibérément le dos aux idées les plus essentielles du christianisme ?

Dans sa morale en effet, le règne de la nature n'est plus opposé à celui de la grâce. La notion de péché et de souillure de l'âme semble perdre toute signification. A cet égard, rien de plus caractéristique que l'opinion de notre philosophe sur la morale sexuelle. Encore qu'il professe que le plaisir ne doit pas être désiré pour lui-même, mais pour la fin en vue de laquelle la nature l'a institué, et qui est ici la génération [1], il n'en affirme pas moins la légitimité morale des satisfactions sexuelles, même lorsque l'action qui les procure ne saurait être d'une utilité quelconque pour la conservation de l'espèce : dans la *Cité du Soleil*, le soin de mettre les jeunes gens, à l'âge et dans les dispositions voulues, avec des femmes enceintes, stériles, ou de mauvaises mœurs [2], est dévolu aux magistrats eux-mêmes, et bien que dans les *Economiques* et dans la *Politique*, Campanella affecte de renoncer à son idée de la communauté des femmes, il maintient la conformité à la nature de ces unions extérieures aux mariages réglementés [3]. En outre il ne commet certes pas plus que Télésio l'erreur de considérer la volupté comme une fin en soi, mais d'autre part il ne voit nulle raison de condamner ou de mépriser les instincts que la nature a mis en nous. Selon lui toute passion est utile si nous en faisons bon usage. Comme moyen en vue de la conservation de notre être individuel ou de la propagation de notre espèce, le plaisir est bon par lui-même, encore qu'en le recherchant il faille toujours songer au but vers lequel il tend, et choisir de préférence celui qui contient plus de bien que de mal [4]. Nulle trace jusqu'ici dans toutes ces idées non seule-

1. *Phil. rat.*, *Poetica*, cap. II, art. IV, p. 104-105.

2. Voir ci-après : Sixième Partie, chapitre premier, 2 et 3.

3. *Real. Phil.*, *Oeconomica*, cap. III, art. II, p. 483 : Haud tamen ideo damnamus quasi contra naturam sit, uxorum multitudinem, praesertim si quis in sterilis copulam impegit.

4. *Phil. rat. Poetica*, cap. II, art. IV, p. 104 ; — cap. II, art. VI : Omnis enim passio utilis est, si bene utimur.

ment de l'ascétisme chrétien, mais même de ce pessimisme métaphysique que Bruno dans les *Eroici Furori* avait déduit de la lutte des contraires dans le monde sensible, et dont il demandait le remède à la vie contemplative, et à l'absorption de l'individualité dans l'unité incompréhensible de l'être infini [1].

La sainteté dont parle Campanella ne s'obtient donc pas par le renoncement ; elle est plutôt le couronnement de la vie parfaite qui a consisté d'abord pour l'homme dans le développement progressif et bien réglé de toutes ses facultés, et dans l'emploi de toutes les ressources de son génie à l'amélioration de sa condition matérielle, intellectuelle et sociale. On s'est déjà mis en marche vers ce degré suprême de la perfection lorsqu'on a pris conscience de la dignité de son être, et de la puissance de l'esprit humain : à côté de la sainteté, Campanella laisse subsister, en la considérant toujours comme la plus haute des vertus, la « *sublimitas* » ou élévation de l'âme, qu'il appelle aussi noblesse, magnanimité, générosité. L'homme qui la possède ne sépare pas la religion de la culture de toutes les sciences, de tous les arts. Il aspire inlassablement à pouvoir tout, à savoir tout, à vouloir tout, à vaincre tous les obstacles qui entravent le développement de son activité. En lisant l'éloge enthousiaste de cette vertu par lequel Campanella termine son *Ethique* [2], on devine que le sentiment d'une opposition entre la vie profane et la vie religieuse n'a jamais eu de bien profondes racines dans sa pensée, où la préoccupation de la mort et du salut éternel a toujours été dominée par le souci du bien moral positif et des destinées temporelles de l'humanité.

En terminant, nous devons néanmoins signaler dans sa conception de la vertu une idée qui représente une atténuation notable du naturalisme de Télésio. Campanella se refuse à définir la vertu par la pureté de l'esprit : elle suppose en effet, outre d'heureuses dispositions innées, la science du bien, et

1. Sur la part du pessimisme dans la philosophie religieuse de Campanella, voir plus loin : Cinquième Partie, chapitre sixième, 1.

2. Dans les *Disputationes*, *Moralia*, cap. XII : De sublimitate, virtutum apice, et epilogus ; — voir notamment p. 66 et 67, paragraphes 4 et 5.

un choix de la volonté. Le moral se distingue du naturel par l'usage de la raison et du libre arbitre, privilège de l'homme à partir de l'âge de sept ans. A l'individu que l'impureté congénitale de son esprit rend insensible à l'attrait du bien, la soumission aux préceptes d'autrui, aux lois de l'Etat et de la religion, reste toujours possible. Aux partisans de l'immutabilité du caractère, notre philosophe oppose donc la réalité de la liberté[1]. Il est vrai, nous l'avons vu, qu'il la conçoit comme identique à la spontanéité naturelle de l'être vivant et agissant.

1. *Disputationes, Moralia*, cap. I, art. II : *De libertate hominis, et moralitate*, p. 5 ; — cap. I, art. I, p. 4 ; — *Quaestio tertia*, p. 38 à 44, p. 49.

CHAPITRE IV

La transformation du sentiment religieux par la pensée philosophique de la Renaissance

I. — Les éléments du sentiment religieux ; sa déchristianisation

L'évolution morale que nous venons de décrire explique suffisamment le besoin ressenti, à l'époque de la Renaissance, de fonder, par la réforme des dogmes, par l'élargissement ou l'assouplissement des conceptions traditionnelles, une religion naturelle, mieux adaptée que le christianisme aux exigences de la nouvelle culture. Mais la question se pose de savoir si cette culture, par son approbation sans réserve de toutes les formes élevées de la vie profane, par son opposition à tout pessimisme, à tout renoncement mystique, par sa joyeuse confiance dans la bonté de la nature et dans la dignité de l'homme, n'agissait pas précisément vis-à-vis du sentiment religieux comme une force de dissolution et de destruction. Nous allons voir qu'il n'en est rien : la pensée philosophique de la Renaissance, hostile la plupart du temps aux éléments spécifiquement chrétiens de ce sentiment, ne travaillait pas cependant à le détruire, mais, consciemment ou non, à le transformer, assez profondément il est vrai, et en lui imprimant des caractères qui le rendaient, à certains égards, inaccessible au commun peuple, et incapable de jouer un rôle véritable ailleurs que dans la conscience privilégiée d'une élite d'esprits cultivés.

La doctrine du péché originel et de la Rédemption, de la corruption de la nature et des bienfaits de la grâce divine, peut être considérée comme la traduction théorique et dogmatique d'une psychologie profonde, dont la connaissance intui-

tive est le secret des merveilleux résultats obtenus par le christianisme, tant protestant que catholique, dans la direction des consciences et le gouvernement des âmes. Par elle sont ramenés à une opposition simple, concrète, et pour ainsi dire sensible, tous les contrastes tragiques de la vie intérieure, avec ses déchirements et ses apaisements, ses alternatives de confiance et de désespoir, de force et d'impuissance, d'élan joyeux et de morne abattement. Par elle surtout, grâce à l'idée du Médiateur, l'au-delà métaphysique des philosophes où l'homme, accablé par le malheur ou par le sentiment de sa misère morale, aime à placer dans sa détresse l'espérance d'un secours actuel ou d'un meilleur avenir, s'actualise et prend la forme vivante de l'action d'un Dieu personnel, bien plus d'un Dieu historique, fait homme pour l'amour des hommes, mort dans les outrages, mais ressuscité dans la gloire ; et ce Dieu, dont la parole, entendue dans les profondeurs de l'âme, absout et régénère, console et sanctifie, est l'objet d'une expérience individuelle, intime, journalière, par laquelle la conscience la plus humble, élevée dans cette vie même au-dessus des bassesses de l'existence quotidienne, participe aux joies de la vie parfaite et communie avec l'infini.

En même temps le sentiment toujours présent de la disproportion entre le don et le mérite, entre l'ineffable grandeur de Celui qui sauve et la profonde indignité de celui qui est sauvé, la croyance aussi au caractère gratuit du secours divin, entretiennent dans le cœur, avec l'humilité, l'inquiétude du salut, et la crainte de retomber sous l'empire de la nature et de l'amour de soi, une ferveur jamais satisfaite qui compte pour rien les progrès accomplis, et comme une ardeur toujours frémissante de perfectionnement et de sacrifice. Si on ajoute à ces riches trésors de vie spirituelle la certitude apaisante, l'énergique stimulant de la charité, et l'intime chaleur d'amour humain à la fois et surnaturel, que les fidèles puisent dans la croyance à la communion des Saints et à la réversibilité des mérites; on aura une idée encore trop faible assurément de la fécondité et de la puissance morale des dispositions affectives liées à la doctrine du péché originel, de la grâce et de la Rédemption, mais on connaîtra, croyons-nous, tous les éléments spécifiquement chrétiens du sentiment religieux.

Or la pensée philosophique de la Renaissance, moins en ébranlant les fondements de cette doctrine qu'en élevant une protestation quasi instinctive contre l'idée de la corruption de la nature, et moins en semant des germes d'incrédulité théorique qu'en enseignant aux hommes la beauté de la vie profane, la dignité de leur être, et la valeur infinie du monde créé, déchristianisait pour ainsi dire le sentiment religieux. Elle substituait à l'adoration intérieure du Dieu vivant, personnel, et à l'amour du Christ Sauveur, la contemplation de l'œuvre du Créateur, l'admiration passionnée du divin immanent à l'Univers, la confiance optimiste dans une destinée terrestre réglée par la sagesse même qui éclate souverainement dans les harmonies de la nature. Divinisant la création, et le « microcosme » : l'homme, plus encore que le « macrocosme », elle se détournait la plupart du temps de la vision des bassesses et des souillures de l'existence pour exalter au contraire l'œuvre très bonne de l'Etre parfait, et la puissance de l'esprit qu'il a voulu faire à son image et dans lequel reluit, plus que dans les autres vivants qui lui ressemblent et dont il est solidaire, l'art infini de la Pensée suprême, âme et vie du grand Tout, source inépuisable de beauté, de science et d'amour.

En rapprochant ainsi Dieu de l'univers, et l'homme de Dieu, elle perd peu à peu tout sentiment d'une différence entre le règne de la nature et celui de la grâce ; elle voit le monde et l'esprit humain se soulevant d'eux-mêmes vers le principe divin d'où ils émanent. Pour elle nulle opposition n'existe plus entre l'amour de soi et l'amour de Dieu, le premier étant déjà la manifestation de cette aspiration inquiète qui cherche à se satisfaire par l'attachement à des objets finis, et dont la fin véritable est la possession de l'Etre inépuisable, jamais obtenue peut-être, mais pressentie par un désir et un mouvement intérieur qui ouvrent dès cette vie à la pensée, au sentiment et à l'activité de l'être humain, une carrière illimitée de développement et de progrès.

Tels sont les éléments divers qui entrent dans la composition du sentiment religieux chez les représentants les plus authentiques de la philosophie de la Renaissance. On voit qu'ils se rattachent tous à une intuition fondamentale qui est

celle du caractère divin de l'homme et du monde, et dont l'expression théorique la plus précise et la plus audacieuse est peut-être l'affirmation de l'infinité de l'univers animé et pensant, qui conduisit Bruno au bûcher du Campo di Fiori. Nous ne croyons pas soutenir une thèse originale, mais simplement résumer en deux mots toutes les dispositions affectives et toutes les tendances intellectuelles propres à cette religion de l'époque en disant qu'au christianisme elle substitue ou juxtapose le théisme, mais un théisme qui confine au panthéisme, ou même se confond tout à fait avec lui tant par la nature de ses intuitions dominantes que par la vie intérieure du sentiment qui les inspire, les anime et les nourrit.

C'est dès la seconde moitié du XV[e] siècle que cette substitution tend à se faire. Fait remarquable, et qui est la preuve de la spontanéité du mouvement et de son accord intime et profond avec les besoins et les directions générales de la culture de l'époque, on le voit d'abord se dessiner dans un milieu de penseurs sincèrement chrétiens, et dont toute l'activité philosophique a pour but de fortifier et de consolider la religion traditionnelle par la conciliation de ses dogmes avec les parties les plus élevées du spiritualisme païen. Qui pourrait douter de la ferveur catholique de Marsile Ficin, ou de celle de Pic de la Mirandole, dont Savonarole prononça l'oraison funèbre ? Pourtant, dans leurs ouvrages de pure théorie comme dans leurs œuvres poétiques et littéraires, tous ces philosophes et ces lettrés qui constituent l'entourage de Laurent le Magnifique ne mettent jamais l'accent sur les pensées spécifiquement chrétiennes, qui rappellent à l'homme la corruption de sa nature, la vanité du monde et de l'action, et l'irrémédiable imperfection des choses créées. Dans Florence où Savonarole brûle les œuvres d'art et appelle le peuple à la pénitence, Pic de la Mirandole écrit un discours sur la dignité de l'homme où il prête au Créateur, adressées à Adam, ces belles et fières paroles : « Je t'ai placé au milieu du monde pour que tu puisses plus facilement contempler et regarder autour de toi tout ce qu'il contient. Je t'ai créé comme un être qui n'est ni céleste, ni terrestre, ni mortel, ni immortel, afin que toi-même, restant ton propre et libre sculpteur et dominateur, tu te donnes et imprimes à toi-même ta forme.

Tu peux dégénérer jusqu'à la bête ou, par tes déterminations spontanées, te régénérer jusqu'au divin. Les bêtes apportent avec elles du sein de leur mère tout ce qu'elles doivent posséder ; les esprits du degré supérieur sont, depuis le commencement ou bientôt, dans l'état où ils resteront pendant toute l'éternité. Toi seul possèdes un développement, un accroissement selon ton libre vouloir, tu as en toi les germes d'une vie souverainement sage » [1]. — Dans les hymnes de Laurent le Magnifique, l'idée du péché, celle de la Rédemption, la confiance chrétienne dans les mérites acquis par les souffrances du Christ ou par les prières de la Vierge et des Saints, thèmes lyriques familiers aux poètes croyants du moyen-âge, font place la plupart du temps à l'expression éloquente d'un platonisme christianisé qui introduit l'amour divin au sein même du monde créé [2]. Bürckhardt, dont ne pouvons ici ne pas nous inspirer, l'a déjà remarqué avec pénétration : « C'est assurément dans l'Académie platonicienne de Florence et surtout dans Laurent le Magnifique lui-même qu'il faut chercher le centre du théisme. Les ouvrages théoriques et les lettres des académiciens et de leur illustre protecteur ne nous font connaître que la moitié de leurs tendances. Il est vrai que dès sa jeunesse jusqu'à la fin de sa vie, Laurent a manifesté le respect des dogmes chrétiens, et que Pic a même fini par subir l'influence de Savonarole, et par tomber dans une sorte d'ascétisme monacal. Mais dans les hymnes de Laurent, que nous sommes tentés d'appeler la plus haute expression de l'esprit de cette école, c'est le théisme pur qui parle, et il a pour point de départ l'idée du monde envisagé comme un grand Cosmos physique et moral. Tandis que les hommes du moyen-âge considèrent le monde comme une vallée de larmes sur laquelle le Pape et l'Empereur sont chargés de veiller jusqu'à la venue de l'Antéchrist, pendant que les fatalistes de la Renaissance passent alternativement de l'extrême énergie à l'extrême abattement, de la certitude au doute et à la superstition, on voit

1. *Io. Pici Mirandulae, De hominis dignitate oratio : Opera*, Basileae, 1601, p. 207 sq., t. I. — Cf. Bürckhardt, *o. c.*, t. II, Quatrième Partie, ch. VIII, p. 90-91.

2. Bürckhardt, *o. c.*, t. II, p. 259-260, Sixième Partie, ch. II ; — p. 346-347, ch. V.

naître ici, dans un cercle d'esprits d'élite, l'idée que le monde visible a été créé par le Dieu d'amour, qu'il est une reproduction du modèle préexistant en lui, et qu'il recevra toujours de son Créateur le mouvement et la vie. L'âme de l'individu peut d'abord, au moyen de la connaissance de Dieu, faire entrer l'Etre infini dans le cercle étroit qu'elle embrasse, et ensuite s'étendre elle-même indéfiniment, grâce à l'amour divin : tel est le vrai bonheur sur la terre »[1].

Mais après la Réforme, comme le remarque le même auteur, le théisme prend de lui-même une plus claire conscience. L'exil volontaire des antitrinitaires et des sociniens diminue, il est vrai, en Italie, le nombre des esprits cultivés partisans de cette forme de religion[2], et la Contre-Réforme précipite peut-être dans l'incrédulité, prudemment abritée derrière une distinction entre les vérités de la foi et de la théologie, et celles de la raison et de la philosophie, certains penseurs de l'école de Padoue, comme Simone Porzio et Cremonini, qui sans elle auraient peut-être, en partant de quelques indications données par Pomponace[3], vécu eux aussi ouvertement de la vie intérieure du théisme. Mais le nouveau courant de pensée est trop puissant pour être ainsi arrêté. Avec Giordano Bruno et Campanella, la philosophie s'empare à nouveau du sentiment religieux, qu'elle transforme au point de lui communiquer tous les caractères d'une intuition panthéistique.

II. — Le sentiment religieux chez Giordano Bruno

Toute la vie intérieure de l'auteur des *Eroici Furori* et du dialogue *De l'Infinito, Universo e Mondi* est dominée, si on la considère dans ses manifestations affectives et intellectuelles les plus élevées, par l'adoration de l'infini et de l'éternel,

1. *O. c.*, p. 346-347.
2. *O. c.*, p. 345-346.
3. *De fato, libero arbitrio et de Praedestinatione, libri V*, 1567, p. 952 : Naturalis autem finis hominis est Dei intellectio, quae per naturalia haberi potest. — P. 980-981 : His adjungimus quod quanquam sic sit quod Deus voluerit ab aeterno homines esse beatos, intelligendum tan-

perçus dans ce monde même, ou en partant de ce monde. A cet égard on ne saurait trop souligner l'influence puissante exercée sur le développement de sa pensée, comme plus tard sur celle de Campanella, de Képler et de Galilée lui-même, par la connaissance de la nouvelle astronomie. Abstraction faite de ses importantes conséquences scientifiques, celle-ci en effet offrait à la vision et à la méditation intérieure des philosophes de l'époque le spectacle d'un monde sans bornes, où la pensée ne voyait nulle raison de limiter le nombre des systèmes sidéraux, et dont l'immensité et la plénitude semblaient interdire de considérer la nature créée comme une œuvre éphémère, mauvaise en son fond, et incapable par elle-même de conduire à l'affirmation de Dieu, au vrai culte et à la vraie loi du salut. Comment s'opérait ici le passage de l'idée scientifique à l'intuition métaphysique ? C'est ce qu'il importe de voir de près.

Copernic se refuse à trancher la question controversée de l'infinité du monde, mais il reconnaît que de toute manière son système aboutit à un agrandissement prodigieux du ciel. Pour lui en effet le diamètre de l'orbite terrestre doit être infiniment petit, comparé à l'éloignement de la terre du ciel des étoiles fixes, puisqu'on ne peut percevoir dans celles-ci des mouvements de va-et-vient apparent analogues à celui des planètes qui sont relativement très proches de la terre. D'autre part, bien que Copernic ait continué à placer toutes les étoiles fixes dans une seule et même sphère, considérée comme le lieu absolu, — et par conséquent à une égale distance de la terre, — il était manifeste que son hypothèse générale, fondée sur le principe de la relativité du mouvement, entraînait nécessairement la relativité du lieu, telle que l'avait affirmée avant lui Nicolas de Cusa, et supprimait tout motif de croire à un centre absolu du monde, que ce centre soit d'ailleurs la terre ou le soleil. Or, un des premiers, Giordano Bruno, partant de ce principe de relativité et de l'idée de l'uniformité ou, comme il dit, de « l'indifférence » de la nature, aperçoit la

tum est de beatitudine quae debetur hominibus ex puris naturalibus, ad quam per pura naturalia pervenire possunt ; quam beatitudinem *multos ex gentibus existimo habuisse, qui vixerunt secundum regulam naturae.* — La religion naturelle est déjà en germe dans ces affirmations.

conception grandiose de l'Univers qui peut se déduire de la théorie [1].

En l'absence de toute raison pour limiter le monde à la huitième sphère, et pour admettre une différence entre ce qui se passe dans la région du soleil et ce qui a lieu dans celle des étoiles fixes, pourquoi ne pas supposer que chacune de ces étoiles est, comme le soleil, un centre relatif, autour duquel gravitent d'autres astres, et que la prétendue égalité de leurs distances à la terre n'est qu'une apparence sensible, dûe à leur très grand éloignement ? En vérité la fidélité gardée par Copernic au dogme des sphères fixes est un manquement certain au principe de relativité, et elle ne se soutient plus dès qu'on a cessé de considérer le globe terrestre comme un centre absolu. L'immobilité du ciel et l'égalité des distances des étoiles fixes à notre planète n'ont de sens que dans cette ancienne conception, et à condition d'oublier le caractère conventionnel et relatif du choix des points de repère dont on s'est servi pour déterminer et mesurer les mouvements des astres. L'immensité sans bornes du monde, dont la circonférence n'est nulle part, puisque son centre peut être placé partout [2], la multiplicité des systèmes sidéraux semés dans cette immensité par la puissance inépuisable de Dieu, bien plus l'infinité même de leur nombre, que nulle raison n'existe plus de limiter [3] quand on admet l'uniformité de la nature dans toutes les régions de l'espace, telles sont donc les vues métaphysiques les plus hardies que Giordano Bruno déduisait de l'hypothèse de Copernic.

1. Nous résumons ici rapidement des idées développées avec ampleur, notamment dans deux dialogues italiens de Bruno : *La Cena de le Ceneri* et le *De l'Infinito, Universo e Mondi* : voir les *Dialoghi Metafisici*, ediz. Gentile, Bari, Laterza, 1907, p. 1-126 et 259-414. — Consulter en outre l'excellent exposé de H. Höffding : *Histoire de la Philosophie moderne*, trad. Bordier, Paris, Alcan, 1906, t. I. *Le système du monde de Copernic*, p. 108-115, et : *Giordano Bruno, Fondement et développement du nouveau système du monde*, p. 129-137.

2. *De la Causa, Principio e Uno*, ediz. Gentile, dial. 5°, p. 241 : Sicuramente possiamo affirmare che l'universo è tutto centro, *o che il centro de l'universo è per tutto, e che la circonferenza non è in parte alcuna*, per quanto è differente dal centro ; *o pur che la circonferenza è per tutto, ma il centro non si trova* in quanto che è differente da quella.

3. *La Cena de le Ceneri*, dial. terzo, ediz. Gentile, p. 75.

Mais de la conception de la relativité du lieu et de l'uniformité des actions naturelles, ce philosophe tirait encore une autre conséquence, non moins intéressante que les précédentes. Si les déterminations de l'espace, comme le haut et le bas sont purement relatives, il devient impossible de considérer le lourd et le léger comme des qualités absolues. Par rapport à l'univers pris dans son ensemble il n'y a pas de corps pesant en soi ou léger en soi : ces qualités doivent leur existence aux actions qui s'exercent entre les parties d'un corps céleste et ce corps céleste lui-même. La théorie des lieux naturels est ainsi irrémédiablement ruinée, et avec elle toute distinction entre la science du ciel et la physique des êtres sublunaires. La terre est un corps céleste comme les autres. Le ciel est pour ainsi dire partout [1].

Or la doctrine métaphysique ainsi construite sur la base de la nouvelle astronomie conduisait à une conception religieuse éminemment favorable au panthéisme. Elle faisait cesser l'opposition dualiste que la pensée chrétienne avait établie entre Dieu et la création, entre l'Etre infini et la nature finie. Cette glorification de l'œuvre divine, que le sentiment religieux de l'époque opposait au pessimisme chrétien, était portée à son comble par l'hypothèse de l'infinité des mondes. Puisque deux infinis réels distincts ne peuvent exister simultanément, comment ne pas admettre en effet que Dieu est intérieur à l'univers, et lui communique du dedans le mouvement et la vie ? Comment ne pas attribuer à l'esprit humain qui, malgré le témoignage contraire des sens, a restitué au ciel ses mouvements véritables, son immensité, et sa dignité, le pouvoir de s'élever, par la contemplation de la multiplicité des phé-

1. Cf. Galilée, *Dialoghi dei massimi Sistemi*, dial. 1°, *Opere*, ediz. d'Alberi, I, 44 ; — ediz. naz., t. VII : Quanto alla terra, noi cerchiamo di nobilitarla e perfezionarla, mentre procuriamo di farla simile ai corpi celesti, e in certo modo metterla quasi in Cielo, dove i vostri filosofi l'hanno bandita. (*Trad.* : Quant à la terre, nous cherchons à la rendre plus noble et plus parfaite quand nous tâchons de la faire semblable aux corps célestes, et en une certaine manière de la mettre pour ainsi dire dans le Ciel, d'où vos philosophes l'ont chassée). — Cf. Leonardo da Vinci, in *Scritti letterari*, ediz. J. P. Richter, London, 1883, parte II, n° 866 : Tu nel tuo discorso ai a concludere la terra essere una stella quasi simile alla luna e la nobiltà del nostro mondo.

nomènes, jusqu'à l'unité de leur principe, par l'étude des connexions innombrables des êtres finis et imparfaits, jusqu'à l'Etre parfait et infini ? Dieu n'est pas loin de nous ; il est dans l'univers ; il est dans l'homme, le premier des êtres naturels, et on peut l'atteindre par la double voie de la connaissance physique et métaphysique de la nature, et de l'intuition intérieure.

Bruno donc s'abandonne éperdûment à l'ivresse mystique qui est le terme de cette double recherche. « Ces astres magnifiques, ces corps étincelants qui sont autant de mondes habités, de grands êtres vivants et de très nobles divinités, qui semblent être et qui sont des mondes innombrables, peu différents en nature de celui qui les contient », lui révèlent la grandeur de Dieu ; ils lui enseignent, ils lui prêchent par leurs voix innombrables qui retentissent dans l'infinité de l'espace l'infinie excellence et la majesté de leur premier principe [1]. Ils sont les ambassadeurs qui annonçent la gloire et la puissance divine. « C'est ainsi que nous sommes incités à découvrir l'effet infini de la cause infinie, la vraie et vivante marque de l'infinie puissance, et que nous avons pour doctrine de ne pas rechercher la divinité éloignée de nous puisque nous l'avons tout près de nous, ou plutôt au-dedans de nous, plus intérieure à nous que nous-mêmes, de même que les habitants des autres mondes ne doivent pas la chercher près de nous, l'ayant auprès d'eux et au-dedans d'eux-mêmes, puisque la lune n'est pas plus le ciel pour nous que nous pour la lune » [2].

1. *De la Causa, Principio e Uno*, p. 171, ediz. Gentile, dial. 2° : ..Questi magnifici astri e lampeggianti corpi, che son tanti abitati mondi e grandi animali ed eccellentissimi numi, che sembrano e sono innumerabili mondi non molto dissimili a questo che ne contiene ; i quali, essendo impossibile ch'abbiano l'essere da per sè, atteso che sono composti e dissolubili..., è necessario che conoscano principio e causa, e consequentemente con la grandezza del suo essere, vivere ed oprare : monstrano e predicano in un spacio infinito con voci innumerabili la infinita eccellenza e maestà del suo primo principio e causa.

2. *La Cena de le Ceneri*, dial. 1°, ediz. Gentile, p. 24 : Questi fiammegianti corpi son que'ambasciatori, che annunziano l'eccellenza de la gloria e maestà de Dio. Cossì siamo promossi a scuoprire l'infinito effetto dell'infinita causa, il vero e vivo vestigio de l'infinito vigore ; e abbia-

« Se non togliete il ben, che v'è da presso,
Come torrete quel, che v'è lontano ?
Spreggiar il vostro mi par fallo espresso,
E bramar quel, che sta ne l'altrui mano » [1].

La beauté des êtres créés, la divine splendeur qui reluit en toutes choses, est ainsi pour Bruno le premier degré de l'ascension de l'âme vers Dieu. « Ces choses, si elles ne sont pas Dieu, sont au moins des choses divines, des images vivantes de la divinité, qui ne se sent pas offensée de se voir adorée en elles » [2].

Seulement, à l'infinité de l'objet qui est ici le terme de la

mo dottrina di non cercar la divinità rimossa di noi, se l'abbiamo appresso, *anzi di dentro, più che noi medesmi siamo dentro a noi ;* non meno che gli coltori degli altri mondi non la denno cercare appresso di noi, l'avendo appresso e dentro di sè, atteso che non più la luna è cielo a noi, che noi alla luna. — Cf. *De gli Eroici Furori*, parte II, dial. 1°, ediz. Gentile, p. 413. — Campanella reprend l'idée et même l'expression : « *...più che noi medesmi siamo dentro a noi* ». Il écrit : « Igitur balbutiendo ut quimus, praeponamus Deum ut Basim intrinsecam et extrinsecam, et fundamentum, et causam, et sustamentum immensum, in quo sunt omnia, et vivunt, et moventur. *Quod etiam sit intimius nobis quam nos nobis*, etiam secundum mentem, si quidem et spatium ipsum intimius est corpori quam corpus sibi ». (*Met.*, lib. X, cap. I, art. III, pars II, p. 243). — Cf. Campanella, *Met.*, pars II, p. 144, lib. VII, cap. V, art. V ; — *Ath. tr.*, 1636, cap. III, p. 27 ; — *De sensu*, 1637, lib. I, cap. VII, p. 15 : Deus enim est *intrinsecus rebus multo magis quam propriae ipsarum formae*, (ait S. August.), nec ducit ad finem nisi per ipsarummet naturas, imprimendo vim intrinsecam naturalem, non modo tendendi in finem, sed et sciendi tendere in finem. — Campanella s'est manifestement inspiré ici de son prédécesseur. Sur cette conception du Dieu intérieur commune aux deux philosophes, voir plus haut : Deuxième Partie, Chapitre quatrième : *Le panpsychisme de Campanella ;* — Quatrième Partie, chapitre deuxième : *L'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu* ; — et aussi, dans la Troisième Partie, le chapitre quatrième, I.

1. *La Cena de le Ceneri*, dial. 1°, ediz. Gentile, p. 24. — Les vers cités par Bruno sont du poète Tansillo (*Vendemmiatore*, st. XVII). Ils signifient : « Si vous ne prenez pas le bien qui est là tout près de vous, comment pouvez-vous saisir celui qui est éloigné ? Mépriser ce qui est vôtre me paraît une faute caractérisée, ainsi que convoiter en même temps ce qui est aux mains d'autrui ».

2. *De gli Eroici Furori*, parte II, dial. 1°, ediz. Gentile, p. 406 : Queste, se non son Dio, son cose divine, sono imagini sue vive : nelle quali non si sente offeso, se si vede adorare.

contemplation, doit correspondre un progrès infini de l'esprit, de la volonté et du sentiment. « Il résulte de là que, quelle que soit la forme qui vienne à lui être présentée et à être comprise par lui, l'intellect, par cela même que cette forme est présentée et comprise, juge qu'au-dessus d'elle il en existe une autre, plus grande et plus grande encore, et se trouve ainsi toujours d'une certaine manière à l'état de pensée discursive et de mouvement, parce que toujours il voit que chaque chose qu'il possède est une chose mesurée, qui pour cela ne peut être suffisante par soi, ni bonne par soi, ni belle par soi, car elle n'est ni l'univers, ni l'être absolu, mais l'être réduit par contraction à telle nature particulière, telle espèce, telle forme, représentée par l'intellect, et présente à l'âme. Toujours donc, du beau compris, donc mesuré, donc beau par participation, il progresse vers ce qui est vraiment beau, et qui n'a ni bords ni limites »[1]. Et cette poursuite n'est pas vaine, « car il n'est pas naturel et il ne convient pas que l'infini soit compris, ni qu'il puisse se donner comme fini ; mais il convient et il est naturel que l'infini, pour être infini, soit infiniment poursuivi, dans un mode de poursuite qui n'a pas un caractère de mouvement physique, mais d'un certain mouvement métaphysique, *lequel ne procède pas de l'imparfait au parfait, mais s'avance en circulant à travers tous les degrés de la perfection*, pour atteindre ce centre infini qui n'est ni un objet formé ni une forme »[2].

Allons-nous retrouver chez Campanella cette aspiration à l'éternel et à l'infini qui est chez Bruno l'élément essentiel du sentiment religieux ?

III. — Le sentiment religieux chez Campanella

Comme son prédécesseur Giordano Bruno, dont il semble parfois reproduire les idées, Campanella adhère à la doctrine

1. *O. c.*, parte I, dial. 4°, ediz. Gentile, p. 352-353.

2. *Ibidem*, p. 353. — Voir le commentaire de Bertrando Spaventa : *La dottrina della conoscenza di Giordano Bruno*, in : *Saggi di critica*, Napoli, Ghio, 1867, p. 252-255

de Copernic. A la date où il écrit, les anticipations géniales de l'auteur de la *Cena de le Ceneri :* l'idée de la multiplicité des systèmes sidéraux, celle de l'identité de composition et de nature des astres, dans toutes les régions du ciel, enfin l'assimilation des corps célestes aux êtres sublunaires, ont été confirmées ou rendues probables par les récentes découvertes de Galilée comme par exemple celle des satellites de Jupiter, celles des montagnes de la lune et des phases de Vénus [1], celle surtout d'une nouvelle mécanique et d'une nouvelle physique.

Aussi voyons-nous Campanella, comme Bruno, prendre pour point de départ de la méditation religieuse la contemplation de l'univers illimité, et la constatation de l'incapacité des objets finis à satisfaire les aspirations inquiètes de l'esprit humain. Pour lui l'origine divine de l'âme (*mens*) est démontrée une fois qu'on a remarqué la puissance de l'instinct qui la soulève vers son Créateur, et qui se manifeste par le désir insatiable d'une puissance, d'une science, et d'un amour infini. Il aime à prendre comme exemple et comme symbole de cet élan le vœu d'Alexandre le Grand, dont l'appétit de gloire, insuffisamment rassasié d'exploits, souhaitait, pour les conquérir, l'existence des mondes innombrables de Démocrite [2]. Croit-il pourtant à cette existence ? Sans doute, mais il n'ose le dire. Le bûcher du Campo di Fiori se dresse devant lui comme une redoutable menace, et il connaît peut-être les cruelles paroles de son protecteur Gaspard Schopp, annonçant à un ami, après le supplice de Bruno, que ce dernier était parti dans les mondes imaginés par lui, pour apprendre à leurs habitants de quelle manière les Romains ont coutume de traiter les blasphémateurs et les impies [3]. Rendu circonspect par la prévision d'un sort semblable [4], il se contente d'affir-

1. Voir plus haut : Troisième Partie, chapitre quatrième, 2.

2. *De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXV, p. 89 ; — *Ath. tr.*, 1636, cap. VII, p. 65.

3. Lettre de Gaspard Schopp à Conrad Rittershusius du 17 février 1600 : « ...Sicque ustulatus misere periit [Bruno], renunciaturus, credo, in reliquis illis quos finxit mundis quonam pacto homines blasphemi et impii a Romanis tractari solent ». Cité d'après Bartholmèss, *Jordano Bruno*, Paris, Ladrange, 1846, t. I, appendice I, p. 338. —

4. Campanella écrit pourtant (*De sensu*, 1637, lib. II, cap. XXV, p. 87) : « Quando homo meditatur, extendit cogitationes supra solem et deinde

mer la pluralité des mondes, de défendre cette opinion contre le reproche d'hérésie[1], et de traiter d'insensée la conception suivant laquelle en dehors de notre monde il n'y aurait que le néant, existence incompatible avec celle du Dieu infini[2]. Sa pensée, comme celle de Bruno, se plaît à franchir les murailles qui bornaient le monde avant Copernic, pour contempler en imagination les systèmes d'astres encore inexplorés où habitent des âmes divines, instruments de la puissance créatrice[3]. Maintenant dans les bornes du théisme, — assez difficilement du reste, — l'expression théorique et publique de sa doctrine, il conserve toujours au fond du cœur les sentiments d'un panthéiste, et nous le voyons reproduire textuellement les paroles de Bruno sur la présence de Dieu à l'intérieur de l'âme humaine et de l'univers des formes créées[4].

Que deviennent maintenant dans son âme les dispositions affectives spécifiquement chrétiennes ? La réponse à la question est dans l'examen des principaux thèmes qui inspirent ses effusions lyriques. Trait remarquable chez un poète qui écrit ses vers dans le fond d'un cachot dont il désespère de sortir, le leit-motiv de l'optimisme métaphysique et sans contredit celui qu'il affectionne le plus[5]. C'est l'harmonie du monde, réalisée par la lutte des contraires, c'est la plénitude de la vie universelle, c'est l'amour soulevant tous les êtres vers Dieu, même à leur insu, qui, en lui révélant l'immortalité, l'éternité, la souveraineté absolue du Bien, le console de tous les maux dont il souffre. La douleur finit en joie, la haine profite

superius, et deinde extra coelum vagatur, *et tandem infinitos extra mundos intelligit* ».

1. *Apologia*, p. 54 ; — lettre à Galilée du 13 janvier 1611, *Le Opere di Galileo Galilei*, ediz. naz., t. XI, p. 22.

2. *Civitas Solis*, p. 165, éd. de 1637, et p. 457, éd. de 1623 ; — *Città del Sole, cod. Vat.*, Kvačala, *Gen.*, p. 64, l. 28 à 31.

3. *Poesie*, ediz. Gentile, p. 145. — Lettre à Gassendi du 7 mai 1632 : *Petri Gassendi Epistolae*, *Opera*, t. VI, Lugduni, Anisson, 1658 ; — p. 407.

4. Voir plus haut (même chapitre, 2) les textes cités en note.

5. Voir notamment : *Canzon d'Amor secondo la vera filosofia*, *Della bellezza, segnal del bene*, *Canzon del Sommo Bene*, *Del Sommo Bene metafisico* (*Poesie*, ediz. Gentile, p. 43-81), et les « *Orazioni tre in Salmodia metafisicale congiunte insieme* » (*O. c.*, p. 117 sq., et surtout p. 121-123).

à l'amour, et de la mort naît la vie. Quel chrétien dans l'affliction a jamais demandé à des consolations aussi métaphysiques le courage de se résigner à la souffrance et à la honte, et la paix de l'âme dans la certitude du triomphe futur de la justice ? Le chrétien évoque en esprit le Dieu crucifié, il associe ses douleurs aux siennes, il les offre au Ciel en expiation de ses fautes passées, et il sent descendre sur lui et sur le monde, où triompait la puissance du mal, l'ondée bienfaisante de la grâce. A ce Dieu fait homme du christianisme, Campanella ne s'adresse que très rarement. Quand il en parle, c'est moins pour évoquer la pensée du Médiateur que pour comparer à celle des Juifs l'infamie de ses propres bourreaux, et pour stigmatiser à nouveau cette fausse raison d'Etat, qui incite les grands de la terre à persécuter les apôtres de la vraie religion [1]. De l'image du divin Crucifié, il préfère se détourner pour contempler la gloire de la résurrection. Sans doute juge-t-il incompatible avec la grandeur, la majesté et l'infinie beauté du Dieu du théisme et du panthéisme, cette représentation des cinq plaies, du supplice ignominieux de Jésus, de son agonie et de sa mort, signes de l'imperfection, effets du mal et du non-être, liés à la condition de l'être fini. Ne l'a-t-on pas accusé au procès d'hérésie d'avoir déclaré que la croix du Christ étendait sur lui une ombre funeste [2] ?

« Quelle raison veut que partout on le voie peint et prêché seulement au milieu des tourments, si légers en comparaison de la joie qui les suivit, dès qu'il fut loin des coups criminels d'un monde pervers ?...

Ah ! vulgaire insensé qui les yeux fixés à terre, indigne de voir son triomphe céleste, ne portes tes regards que sur le jour de l'atroce combat ! [3] »

1. Voir les poésies : *A Cristo nostro Signore*, *Alla morte di Cristo*, *Nel Sepolcro di Cristo Dio nostro*, et le commentaire en prose de cette dernière pièce (*Poesie*, *ediz. Gentile*, p. 27-28).

2. Amabile, *Cong.*, t. III, *Sommario del processo*, doc. 393, p. 423 et 433. — Voir plus haut : Première Partie, chapitre deuxième, et chapitre cinquième, 1.

3. *Nella Resurrezione di Cristo* (*Poesie*, ediz. Gentile, p. 29-30) :
« Che ragion vuol ch' e' sia per tutto visto
Sol pinto e predicato fra tormenti,
Che lievi fûr presso a' piacer seguenti,

Quelle va donc être la prière que Campanella adressera au Dieu de sa croyance pour invoquer son secours dans le malheur, ou plutôt encore, — car l'Eternel ne saurait modifier ses desseins, — pour rendre la paix, la confiance et la joie à son âme affligée ? — La vigueur du sentiment chrétien qui s'épanouissait encore au XVI[e] siècle à l'intérieur de bien des âmes catholiques, et que la Réforme, dans d'autres âmes, venait de rajeunir, avait inspiré d'ardentes effusions de piété et d'inoubliables cris d'amour. Au sonnet de Campanella sur la résurrection du Christ, ce siècle pouvait opposer l'oraison de Sainte Thérèse : « ... *Moi, je t'aime, plus à cause de ton agonie et de ta mort qu'à cause de ta résurrection.* Car je m'imagine que toi, ressuscité, remontant dans les espaces azurés, ayant ton univers à tes ordres, tu as moins besoin de ta servante... Et quoique je sois ici dans la poussière, je me confonds si bien avec mon Dieu, que je me sens là-haut crucifiée avec toi !... » Dans les temples protestants, les fidèles d'autre part répétaient sans doute du temps de Campanella l'invocation de Théodore de Bèze : « Seigneur Dieu, Père Eternel et tout puissant, nous reconnaissons et confessons devant ta sainte majesté que nous sommes pauvres et misérables pécheurs, *conçus et nés en iniquité et corruption*, *enclins à mal faire*, *inutiles à tout bien*, et que de notre vie nous transgressons sans fin et sans cesse tes saints commandements... Toutefois, Seigneur, nous avons déplaisir en nous-mêmes de t'avoir offensé, et condamnons nous et nos vices en *vraie repentance*, désirant que *ta grâce* subvienne à notre calamité. Veuille donc avoir pitié de nous... [1] » — Voyons donc maintenant quelle va être la prière du déiste. Ce n'est pas, dans la

Finito il colpo rio del mondo tristo ?...
Ahi folle volgo, che, affissato a terra,
Se' di veder l'alto trionfo indegno,
Onde sol miri al dì dell' aspra guerra !...

Campanella a manifestement écrit ce sonnet pour expliquer sa pensée sur le Christ crucifié, et pour repousser les accusations portées contre lui à ce sujet : voir sur ce point Amabile, *Cong.*, t. I, p. 165-166.

1. Prière citée par M. Fortunat Strowski (*St François de Sales, éd. citée*, note 3 de la page 5), d'après De la Place : *Commentaires de l'Etat de la Religion et de la République sous les rois Henry et François seconds*, édition Buchon, livre I, p. 159.

bouche de Campanella, celle que l'on attribue à Bruno mourant : « O Eternel, voici que je fais un suprême effort afin de ramener ce qu'il y a de divin en moi à ce qu'il y a de divin dans l'univers [1] ! » Mais l'accent n'en est pas très différent : « O Dieu très bon, très grand, très puissant et très sage, je te prie et je te supplie par le destin, l'harmonie et la nécessité, par la puissance, la sagesse et l'amour, et par toi-même, par le ciel, la terre, par les étoiles errantes et fixes [2] !... » Et Campanella prie encore Dieu par l'espace, base de son dessin des choses, par la matière, base de son génie, par la chaleur et le froid, grands ouvriers des éléments, par le ciel et la terre et par les fruits de leur guerre, par le temps, et par les statues vivantes de la divinité : étoiles, hommes et animaux, par toutes les autres choses, et par le Christ, Sagesse et Raison première du Créateur [3].

Le Christ ! il n'est même pas mentionné dans l'invocation attribuée à Campanella par Felice Gagliardo, son compagnon de geôle, à qui il enseignait la meilleure manière d'adorer le soleil, la lune et les planètes [4]. — La dévotion à la Vierge lui est à plus forte raison étrangère. Des Saints il ne parle jamais, à l'exception toutefois du « buon Francesco », qui lui est cher pour avoir compris d'instinct la fraternité des êtres de la nature [5]. A leur intercession, le philosophe, qui avoue publiquement avoir renoncé contre son gré au culte des astres, préfère celle du Soleil. Et voici les paroles qu'il lui adresse :

« Des hommes ont écrit des livres, te refusant la conscience et la vie, et ils ont fait de toi un être moins noble que les mouches. J'ai écrit qu'ils étaient des hérétiques, ingrats envers toi et rebelles. Ils m'ont enfermé dans un souterrain, moi qui m'étais fait ton vengeur... Tu es le temple vivant, la statue et le visage vénérable, la pompe et le suprê-

1. Christian Bartholmèss, *Jordano Bruno*, t. I, p. 214. Ce sont les paroles attribuées par Porphyre à Plotin expirant.

2. *Brani delle ultime dichiarazioni del Gagliardo*. Amabile, *Cong.*, t. III. doc. 518, p. 588.

3. *Poesie*, n° 75, Madrigale 4, ediz. Gentile, p. 134-135.

4. Amabile, *Cong.*, t. III, doc. 518, p. 588.

5. *Poesie*, ediz. Gentile, p. 20, n° 10.

me flambeau du vrai Dieu. Tu es le père de la nature et le roi heureux des astres, la vie, l'âme et la conscience de toutes les choses secondes, toi sous les auspices de qui j'ai fondé l'admirable école de la Première Science... Si le destin m'est contraire, toi, appelles-en à la Sagesse Première, qui a son simulacre ne refuse jamais aucune grâce [1] ».

De cette déchristianisation du sentiment religieux, quelle est maintenant dans la pensée de Campanella non pas peut-être la cause, ni la conséquence doctrinale, mais plutôt la traduction intellectuelle et théorique ? La croyance à la chute originelle est la clé de voûte de tout l'édifice de la vie intérieure chrétienne, et l'attachement de la raison et du sentiment à ce dogme peut servir de pierre de touche pour reconnaître la persistance de cette vie, et pour en éprouver la pureté, la sincérité et la profondeur. Or, malgré toutes ses atténuations et ses réticences, il semble bien que notre philosophe ait cessé de croire au péché d'Adam. — Dans la *Città del Sole*, il déclare que les Solariens, pour expliquer le triomphe dans le monde de la corruption et de l'injustice, admettent qu'une perturbation accidentelle, à laquelle ils assignent des causes astronomiques, s'est introduite autrefois dans les choses humaines. Pourtant, ils envient le bonheur des chrétiens qui, pour rendre compte d'une si grande perturbation, se contentent de croire au péché d'Adam. Suivant leur opinion à eux, le mal qui retombe sur les fils, ce n'est pas le mal de la faute, c'est celui de la peine : la faute remonte plutôt des fils aux pères qui n'ont pas apporté toute leur attention à la génération, au choix du temps, des lieux, des géniteurs, et qui ont négligé l'instruction et l'éducation des enfants. Enfin ils pensent que la peine et la faute rejaillissent toutes deux sur l'Etat tout entier, qui comprend en même temps les fils et leurs parents [2].

Dira-t-on que ce texte n'exprime pas la pensée personnelle de Campanella ? Reportons-nous alors à la profession de foi

1. *Poesie*, ediz. Gentile, p. 191 : *Al Sole*. C'est l'hymne cité plus haut (Première Partie, chapitre sixième), et qui débute ainsi : « M'esaudì al contrario Giano, etc... » Opere ed. d'Ancona 1854, page 170

2. *Città del Sole*, *cod. Vat.*, Kvacala, *Gen.*, p. 65, l. 6-26 ; — *Civitas Solis*, éd. de 1623, p. 459-460 ; éd. de 1637, p. 166.

contenue dans le poème intitulé *Foi naturelle du vrai sage* (*Fede naturale del vero sapiente*), et au commentaire dont le philosophe la fait suivre. Nous verrons facilement qu'il prend lui-même à son compte l'opinion des Solariens : « Le père doit porter le péché et la peine du fils qui pèche par sa faute à lui, parce qu'il l'a mal engendré ou mal élevé ; le fils, lui, ne reçoit pas de son père la faute, mais la peine seulement. Sur l'Etat, qui a plus de sagesse, retombent obligatoirement le premier et le second mal lorsqu'il ne pourvoit pas à la génération et à l'éducation, selon ce qu'a écrit l'auteur dans le livre appelé *La Cité du Soleil* et dans les *Aphorismes politiques* » [1]. — Le sens de ces lignes est bien clair : cette peine qui retombe sur le fils, ce n'est pas assurément un mal moral identique à une corruption essentielle et profonde de la nature humaine, comme celle que le christianisme explique par la chute originelle ; c'est un mal naturel, évitable, accidentel même, dont la perpétuelle transmission ne se comprend, pour un adepte de Télésio, que par l'influence de l'hérédité physiologique et psycho-physiologique.

Nous voilà maintenant suffisamment édifiés sur le caractère du sentiment religieux chez Campanella. Pour avoir voulu établir une harmonie entre la religion et les directions morales dominantes de la pensée et de la culture de son temps, il a gardé sans doute de la première toutes les nobles aspirations propres au théisme et au panthéisme, mais en revanche, il en a abandonné, parfois à son insu, d'autres fois délibérément, la plupart des éléments spécifiquement chrétiens.

1. *Poesie*, ediz. Gentile, p. 13, comm. 13 : Il padre deve portar la colpa e la pena del figlio peccante per suo difetto, che mal lo generò, o mal l'allevò : ma il figlio, non la colpa, ma la pena solo del padre trae. E la patria, che ha più senno, è obbligata ad ambedue mali, che non provvede alla generazione, educazione, secondo scrisse l'autore nel libro detto « *La Città del Sole* » e negli « *Aforismi Politici* ».

CHAPITRE V

La notion de religion naturelle et universelle chez les penseurs de la Renaissance antérieurs à Campanella

I. — L'humanisme et les conceptions religieuses de Nicolas de Cusa, Marsile Ficin, et Pic de la Mirandole

Le désir de concilier l'éthique et la culture nouvelle avec le christianisme n'est pas le seul motif qui a suggéré à de nombreux penseurs de la Renaissance l'idée de fonder une religion naturelle. Les discordes politiques, les guerres et les troubles sociaux nés de la Réforme devaient contribuer aussi dans une large mesure à favoriser le développement de cette conception, qui paraissait capable de fournir la base d'un accord entre les partis et les confessions religieuses opposées, et de préserver de l'incrédulité totale les hommes à qui le spectacle des malheurs privés et publics causés par ces dissensions inspirait des doutes sérieux sur la valeur morale et la vérité théorique des dogmes en conflit. L'idée d'un credo rationnel commun à tous les hommes était du reste bien faite pour séduire les grands esprits de la Renaissance. L'humanisme était par nature une culture universelle et cosmopolite dont les partisans les plus en vue : Vivès, par exemple, Erasme, Thomas Morus, avaient horreur de la guerre et étaient affranchis, autant qu'on peut l'être, des préjugés nationaux [1].

1. Voir : Ernest Nys, *Quatre utopistes au XVIe siècle* (article sur John Colet, Vivès, Thomas Morus et Erasme, publié dans la *Revue de droit international et de législation comparée*, tome 21, année 1889, p. 65-76). — Sur l'internationalisme des humanistes, voir P. Imbart de la Tour, *o. c.*, t. I, livre III, ch. V, p. 551 et note. — Postel se déclare *cosmopolite*.

De même donc que cette culture, par les efforts d'un Philippe Mélanchthon, d'un Thomas Morus, d'un Guillaume Postel, d'un Jean Althusius, et même, à certains égards, d'un Jean Bodin, remettait en valeur et en vogue la vieille doctrine stoïcienne du droit naturel, de même aussi elle se révélait éminemment favorable à l'élaboration d'un dogme religieux simplifié et rationalisé, apte à servir de trait d'union entre les peuples, et à mettre fin aux ruineuses discordes sociales engendrées ou aggravées par l'opposition réciproque des théologies régnantes. Il est remarquable à cet égard que le fondateur du droit international au début du XVII[e] siècle, Hugo de Groot, ait accueilli aussi avec sympathie les efforts tentés de son temps pour définir la vraie et naturelle religion.

L'initiateur du mouvement philosophique de la Renaissance est Nicolas de Cusa [1]. Il est donc intéressant de relever dans

1. L'ordre chronologique exigerait ici une étude de la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond, si intéressante à lire dans la traduction bien connue de Montaigne. Seulement nous ne saurions considérer comme une véritable tentative de religion naturelle, sinon dans la méthode et dans la forme, une théologie qui sans doute s'efforce d'élever l'homme jusqu'à Dieu par « l'échelle de nature », mais qui d'autre part, malgré un certain accent optimiste, est toute pénétrée du sentiment de la corruption introduite dans l'âme humaine par le péché, et qui en outre emploie les arguments de la raison et de la psychologie à justifier non seulement les dogmes les plus spéciaux du catholicisme comme la chute des mauvais anges ou l'idée du pouvoir pontifical, mais encore les prescriptions les plus minutieuses du culte. — C'est dire que sous la rubrique de religion naturelle nous ne comprenons que les efforts tentés par divers penseurs de la Renaissance pour simplifier, élaguer ou remplacer les dogmes chrétiens, par la constitution d'une philosophie en plein accord avec les tendances nouvelles de la culture morale et scientifique du temps, et qui, fondée sur la raison, puisse aspirer à se substituer, dans la direction de la vie humaine, à toutes les confessions religieuses existantes. Sebond a créé une *apologétique catholique naturelle* et non pas, au sens où nous entendons ce mot, une religion naturelle. La tendance à élargir, à assouplir et à réformer le christianisme est au contraire visible déjà dans les écrits de Nicolas de Cusa, de Marsile Ficin et de Pic de la Mirandole. Elle s'affirme d'une manière éclatante chez Guillaume Postel, Jean Bodin, Giordano Bruno, et surtout chez Campanella. Le cas de Pierre Charron est plus complexe : il demande qu'on pratique d'abord la religion naturelle, ensuite, et pour parfaire son œuvre, la religion catholique, qu'il ne songe à remplacer par aucune autre. Nous avons cru néanmoins devoir dire un mot de ses

ses ouvrages quelques aperçus qui constituent une première ébauche de l'idée de religion naturelle. — Ses réflexions semblent avoir été attirées sur la question par le spectacle des luttes sanglantes que les hérésies de Bohême et l'invasion ottomane avaient déchaînées sur l'Europe. Dans ses lettres au clergé et aux lettrés tchèques, il paraît même avoir été disposé à faire quelques concessions sur le dogme pour ramener les hérétiques dans le giron de l'Eglise romaine. Il justifie celle-ci de la diversité de ses interprétations successives de la parole divine en alléguant qu'elle s'attache toujours à l'esprit, et non à la lettre de l'Ecriture : « C'est pourquoi il n'est pas étonnant que la pratique de l'Eglise interprète l'Ecriture d'une certaine manière à une époque, et d'une autre manière à une autre époque »[1].

Dans le dialogue *De pace, seu Concordantia fidei*, Nicolas de Cusa suppose qu'un chrétien sincère, qui a été le spectateur des atrocités commises par les Turcs, et qui a adressé au Ciel de ferventes prières pour lui demander de mettre fin à l'horrible persécution causée par la diversité des rites religieux, reçoit de Dieu par privilège spécial la vision suivante. Le Roi du Ciel et de la terre, ému par les lamentations et les larmes des fidèles de toutes les religions, a réuni dans l'assemblée des Saints les chefs de toutes les sectes du monde. L'un d'entre eux prend la parole au nom de tous, et la prière qu'il adresse à Dieu est des plus intéressantes par la pensée de tolérance et de concorde dont elle s'inspire[2]. En la lisant on s'aperçoit que pour Nicolas de Cusa la variété des confessions religieuses, qui a pour causes le libre arbitre humain et une confusion avec la vérité des croyances implantées dans l'esprit par une longue habitude, se justifie pourtant par le caractère ineffable et incompréhensible de l'essence divine. Entre le fini et l'infini

ouvrages, à cause de l'influence qu'ils ont exercée, dans le même sens que les précédentes doctrines, sur les idées et sur la conduite morale des hommes de son temps.

1. *Epistola VII, ad clerum et litteratos Bohemiae* (*D. Nicolai de Cusa, cardinalis Opera*, Basileae, MDLXV, ex officina Henricpetrina), p. 857. — Nous citerons toujours Nicolas de Cusa d'après cette édition de ses œuvres.

2. *De pace, seu Concordantia fidei*, cap. I, *Opera*, p. 862.

il n'y a aucune proportion. Tous les rites les plus divers, tous les noms les plus différents sous lesquels Dieu est adoré, correspondent donc aux efforts vainement tentés par l'homme pour enfermer l'idée de l'Etre infini dans les limites trop étroites de ses concepts. Dès lors nulle raison n'existe de condamner absolument cette diversité, ni de croire qu'elle interdira à tout jamais le rétablissement de l'union religieuse. C'est le même souverain dispensateur de la vie et de l'être qui est adoré dans les confessions religieuses les plus opposées. Nul homme, dans tout ce qu'il semble désirer, ne saurait désirer autre chose que le bien qui est Dieu, et ce qu'il cherche dans toute pensée discursive, c'est le vrai, qui est Dieu encore [1]. Là est le principe d'un accord entre les sectes : elles cesseront de se haïr et de se combattre mutuellement lorsqu'elles reconnaîtront que l'objet de leur commune adoration est au fond le même Etre infini et parfait, dont aucune ne connaît la nature et l'essence que par une ignorance savante (*docta ignorantia*), et lorsque derrière la diversité des rites elles apercevront l'unité essentielle et profonde de la religion intérieure.

Quelle est maintenant la solution pratique proposée par le cardinal de Cusa pour faire cesser tous leurs différends ? Il semble que non seulement il se soit rendu compte de l'impossibilité pratique de convertir tous les hommes à une religion unique, mais qu'il ait vu en outre un avantage spirituel dans la variété des cultes et des cérémonies, nécessaire pour entretenir l'émulation entre les peuples ralliés à des confessions diverses, et plus attachés à leurs institutions nationales qu'à celles des autres pays. Dès lors, partout où la conformité ne pourra être obtenue dans la manière d'adorer Dieu, l'Eglise autorisera le maintien des coutumes et des pratiques religieuses adoptées par chaque secte. Il importera seulement de veiller à

1. *Op. cit.*, cap. I, p. 862-863 : Nam nemo appetit in omni eo quod appetere videtur, nisi bonum quod tu es : neque quisquam aliud omni intellectuali discursu quaerit, quam verum, quod tu es. Quid quaerit vivens, nisi vivere ? Quid existens, nisi esse ? Tu ergo qui es dator vitae et esse, es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videris, et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis. Non enim qui infinita virtus es, aliquid eorum es quae creasti, nec potest creatura infinitatis tuae conceptum comprehendere, cum finiti et infiniti nulla sit proportio.

l'intégrité du dogme de l'unité divine, et de ne tolérer qu'un seule culte de latrie[1]. C'est par là que le cardinal de Cusa se révèle partisan d'une religion naturelle. Tous les dogmes, même les plus opposés, pris par exemple dans les religions qu'ont décrites Eusèbe et Marcus Varron, lui paraissent reposer sur la croyance à un Dieu unique, commune à toutes les nations, et dans laquelle il voit le fondement et la garantie de leur concorde future par leur union dans une même foi [2].

La théologie négative inspirée de Plotin et du Pseudo-Denys a exercé sur l'esprit des philosophes de l'école néo-platonicienne de Florence une influence plus grande encore que sur celui de Nicolas de Cusa. Aussi voyons-nous Marsile Ficin, inspiré par le même sentiment de l'infinité divine que l'auteur du *De Pace, seu Concordantia Fidei*, déclarer lui aussi que Dieu n'a pu laisser sans religion aucune époque de l'histoire ni aucune région du monde, mais que suivant les lieux et les temps il a toléré dans les rites d'adoration une variété par laquelle peut-être il voulait accroître l'admirable beauté de l'univers. A l'orgueil qui détourne l'homme de l'adorer, le Créateur préfère un culte quelconque, même inepte[3]. C'est pourquoi il a implanté si fortement l'instinct religieux dans le cœur des hommes, que le culte divin leur est presque aussi

1. *Op. cit.*, cap. I, p. 863 : Si sic facere dignaberis, cessabit gladius, et odii livor, et quaeque mala, et cognoscent omnes quomodo non est nisi una religio in rituum varietate. Quod si forte haec differentia rituum tolli non poterit, aut non expedit, ut diversitas sit devotionis adauctio, quando quaelibet regio suis caeremoniis quasi tibi regi gratioribus, vigilantiorem operam impendet ; saltem ut, sicut tu unus es, una sit religio et unus latriae cultus. — *Op. cit.*, cap. XVIII, p. 878 : Ubi non potest conformitas in modo reperiri, permittantur nationes (salva fide et pace) in suis devotionibus et caeremonialibus. Augebitur etiam fortasse devotio ex quadam diversitate, quando quaelibet natio conabitur ritum suum, studio et diligentia splendidiorem efficere, ut aliam in hoc vincat.

2. *Op. cit.*, cap. XVIII, p. 878-879.

3. *De Christiana religione*, cap. IIII, p. 4 (*Marsilii Ficini Opera*, Basileae, Anno MDLXI, t. I) : Idcirco divina providentia non permittit esse aliquo in tempore ullam mundi regionem omnis prorsus religionis expertem, quamvis permittat variis locis atque temporibus, ritus adorationis varios observari. Forsitan vero varietas hujusmodi, ordinante Deo, decorem quemdam parit in universo mirabilem..... Coli mavult [Rex mundi] quoquo modo, vel inepte, modo humane, quam per superbiam nullo modo coli.

naturel que le hennissement aux chevaux, ou aux chiens l'aboiement [1].

Ces idées de Marsile Ficin sont partagées par le premier Pic de la Mirandole. Tous deux ont pour but de constituer une vaste doctrine syncrétique dans laquelle viennent se fondre ensemble toutes les religions et les philosophies de l'antiquité et des temps modernes, interprétées par un platonisme ou plutôt encore un néo-platonisme chrétien. Ils appellent la culture païenne en témoignage de la vérité du christianisme. Ils croient à une révélation unique dont Dieu a favorisé aussi bien les poètes, les législateurs comme Zoroastre, Orphée, Hermès Trismégiste que les philosophes grecs comme Platon surtout, ou les prophètes d'Israël. Pic de la Mirandole essaye de retrouver cette révélation dans les livres des docteurs juifs, et place au centre même de son apologétique l'interprétation des signes mystérieux de la Kabbale [2]. — En même temps, quel que soit le goût que ces philosophes aient puisé dans le néo-platonisme pour la spéculation transcendante, leur ardent désir de concilier tous les dogmes et tous les systèmes dans l'unité de la religion naturelle, et d'autre part l'adoption même des idées de Plotin sur l'origine divine de l'âme, les conduisent à admettre l'immanence du divin dans la créature humaine et dans l'univers, et la réalité d'un mouvement de conversion par lequel tout être tend à retourner à son principe : l'Un éternel et absolu. Sur ce point ils préparent les voies aux enseignements de Giordano Bruno et de Campanella.

Pic de la Mirandole en outre pressent déjà l'importance que présente pour l'apologétique la connaissance directe de l'âme par elle-même, premier échelon à gravir dans le mouvement d'ascension qui doit élever l'homme jusqu'à Dieu, et il se fait accuser d'hérésie parce qu'il a soutenu que cette sorte de savoir, immédiat et permanent, était le seul qui fût *une connaissance en acte*, distincte, et indépendante du secours des sens et de l'imagination. Comme plus tard Campanella, il l'appelle une

1. *Theologia platonica de Immortalitate animorum* (*Marsilii Ficini Opera*, *ed. cit.*, t. I, p. 320) : Cultusque divinus ita ferme hominibus est naturalis, sicut equis hinnitus canibusve latratus.

2. Voir notamment l' « *Heptaplus* ».

intellection cachée : *intelligere abditum*[1]. — Ainsi se dégagent peu à peu, au sein des doctrines encore fumeuses et inconsistantes de l'école platonicienne de Florence, les idées que l'auteur du *De sensu rerum*, de l'*Atheismus triumphatus*, et de l'*Universalis Philosophia*, se préoccupera de mettre au point, d'assembler et de coordonner dans une synthèse plus vaste et surtout mieux définie.

II. — La tentative de Guillaume Postel

La physionomie de Guillaume Postel présente avec celle de Campanella des ressemblances plus nombreuses et plus caractéristiques que celles de Marsile Ficin et de Pic de la Mirandole. Ce n'est pas seulement par ses idées sur la religion naturelle, c'est aussi par la manière dont il a tenté de les mettre à exécution et par les actions de sa vie qu'il semble avoir été le précurseur de notre philosophe.

Orientaliste éminent, et peut-être l'homme de son temps qui connaissait le mieux les langues anciennes et modernes des pays du Levant, Guillaume Postel ne considérait ses travaux de philosophie que comme des moyens en vue d'une fin plus haute qui était la conversion à la religion chrétienne des Arabes, des Turcs, de tous les mahométans, des israélites et de toutes les nations de la terre. Tel est aussi le but de ses continuels voyages, pour lesquels il demande des subsides à François Ier, au cardinal de Tournon, à l'archevêque de Vienne, Pierre Paumier, à Marguerite de Navarre, etc. C'est pour remplir cette mission qu'il a, dit-il, reçu de Dieu le don des langues qui lui permettra de traduire en arabe et en hébreu les Saintes-Ecritures et, d'une manière générale, d'écrire dans tous les dialectes des réfutations des erreurs religieuses[2].

1. *Apologia*, *Opera*, Basileae, 1601, t. II, p. 155. — Cf. t. II, p. 62. — Se reporter à notre livre sur *Les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Première Partie, chapitre quatrième, III. Voir aussi, dans le présent ouvrage, la Quatrième Partie, chapitre premier, I.

2. Voir la préface de l'ouvrage intitulé : *Quatuor librorum de orbis terrae concordia Primus, Guilielmo Postello Barentonio Math. Prof. Regio Authore, Excudebat ipsi authori Petrus Gromorsus*, Parisiis, 1543.

En même temps que les Juifs et les Mahométans, ce sont aussi les protestants et les libres-penseurs qu'il entreprend de ramener dans le giron de l'Eglise universelle. Peut-être même est-ce l'affliction qu'il éprouve, en constatant d'une part les progrès de la Réforme, d'autre part la corruption de l'Eglise catholique et la diffusion de l'incrédulité, qui le décide à proposer à toutes les sectes l'adoption des principes de la religion naturelle. Il blâme sévèrement Luther qui a détruit l'unité chrétienne, et il s'indigne contre les anabaptistes qui ont causé la ruine de Munster, ville jadis florissante[1]. Parlant de Pomponace et de ses partisans, il plaint la malheureuse Italie qui nourrit de tels monstres et les laisse pénétrer jusque dans les cours de ses princes[2].

C'est donc au catholiscisme qu'il propose aux peuples de se rallier, mais à un catholicisme transformé, rajeuni, et qui n'est pas celui des papes et des cardinaux de son temps. Contre les abus qui se perpétuent au sein de l'Eglise romaine, il est aussi sévère que Luther lui-même. Il stigmatise le luxe de sybarite étalé par les Papes dans leur vie privée, et l'audace avec laquelle depuis plusieurs siècles ils s'occupent d'accroître leurs richesses temporelles par des œuvres et des institutions décorées des noms et des titres les plus sacrés : « On a tout fait converger vers le gain, et à Rome, et partout ailleurs, et, pour ainsi parler, c'est presque Dieu lui-même qui est vénal, en sorte que la pire abomination se montre justement là où s'exerce l'action de l'ordre sacro-saint[3] ».

Mais l'esprit de luxe et la prédominance des soucis temporels sur les intérêts spirituels ne sont pas aux yeux de Postel les seuls vices de l'Eglise catholique. La cause de son impuissance à rallumer le flambeau éteint de la foi est l'absurde obs-

1. *Op. cit.*, fol. 111.
2. *Op. cit.*, fol. 133.
3. *Alcoranis seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae liber, Parisiis, Excudebat ipsi authori Petrus Gromorsus*, 1543 ; *De judicio Dei Iamiam imminente*, p. 108 : Vita multorum pontificum sub sacrosancto Jesu Christi nomine luxu plus quam Sybaritico diffluit, et jam nescio quot saeculis rem domesticam fastumque sub sanctissimis vocabulis et titulis curat augetque ars pontificia. Omnia sunt ad quaestum et Romae et ubivis conversa, atque ut ita dicam deus ipse prope venalis, ita ut abhominatio illic sit maxima, ubi sacrosanctus ordo agit.

tination de sa prétention à la fonder sur la seule autorité. Alors que la vraie religion défend de faire violence à toute pensée droite et ferme, et juge imprudente et stérile toute tentative d'imposer la vérité par la contrainte, alors que Dieu veut la liberté des âmes [1], les prélats et les théologiens romains prétendent que les raisons de la vérité chrétienne ne doivent ni ne peuvent être fournies, en sorte qu'ils abaissent leur religion au rang de celles des Juifs et des Mahométans [2]. S'adressant donc aux Pères du Concile de Trente, auxquels il dédie son livre *De Nativitate Mediatoris ultima*, Postel leur demande, dans l'intérêt de la réconciliation du monde, de ne prononcer l'anathème contre personne. Qu'ils reçoivent au contraire avec sympathie des envoyés de la Moscovie, de la Grèce, de l'Arménie, de la Géorgie, etc., et qu'ils se persuadent bien, avant de prendre des décisions, que Dieu, qui veut le salut de tous les hommes, ne saurait damner les fidèles serviteurs de la loi naturelle, et accueille tout homme qui dans toute nation fait le bien. S'ils agissent autrement, leur concile ne sera pas un concile, mais une assemblée de division et de discorde (*dissilium*) [3].

La signification de ce vœu est très claire. Pour Postel, au-dessus des religions particulières, dont les dogmes s'opposent les uns aux autres, il y a une religion naturelle et innée, fortement implantée par Dieu dans le cœur des hommes, et dont la pratique peut suffire au salut. « Bien que de ceux qui, instruits seulement par la lumière naturelle, ont suivi la justice

1. *De orbis terrae concordia libri quatuor, Guilielmo Postello Barentonio, mathematum in Academia Lutetiana professore regio, authore*, Basileae, 1544 ; lib. IV, cap. I, p. 327 : Nam quod vi factum est, vix unquam ad frugem proficiscitur. Ideo vera religio vetat, vim cuiquam recto constantique judicio fieri, et improbat, si quis vi imprudenter adactus ad veritatem fuerit. *Animos enim liberos vult Deus.*

2. Voir la lettre de Postel, citée, p. 230 de l'article : « *Postel* », tome III du *Nouveau Dictionnaire historique et critique, de Jaques George de Chaufepié*, Amsterdam, Z. Chatelain, 1753.

3. *De Nativitate Mediatoris ultima, nunc futura, et toti orbi terrarum in singulis ratione praeditis manifestanda, autore Spiritu Christi, Exscriptore Gulielmo Postello, Apostolicâ professione sacerdote*, Basileae, 1547, pages 5-7. — P. 6 : In omni gente qui facit bonum, hic est acceptus illi [Deo]. — P. 9 : Hoc unum vobis dico, Patres, ut sine anathemate veritatis leges exponatis. Facilius hoc modo reconciliabitis mundum.

dans la mesure où ils l'ont pu, on ne puisse rien affirmer, cependant le bienfait d'un baptême spirituel, à eux accordé par le Christ pendant toute la durée de leur privation de la lumière évangélique, n'est pas une chose à nier témérairement ; ce serait en effet attribuer à Dieu bien peu de justice [1] ». En fait tous les hommes possèdent un fonds commun de religiosité. « Bien qu'ils ignorent quel Dieu ils doivent avoir, ils savent au moins qu'ils doivent en avoir un. Tous ont eu naturellement l'occasion de rendre grâce à quelqu'un pour ses bienfaits. Comment se pourrait-il donc que l'homme, animal plein de sagacité et de raison, privé de tous les biens par la nature et exposé à toutes sortes de misères, mais apprenant que cette machine de l'univers lui a été procurée pour compenser et pour combattre ces misères, ne désire pas de toutes ses forces connaître l'auteur d'un si grand don, et ne rende pas un culte à tout ce qu'il sait par ouï-dire avoir tenu lieu de dieu pour ses pères [2] ? » La reconnaissance à l'égard du Créateur, voilà donc un premier élément de la religion naturelle.

Un autre élément est l'instinct qui pousse la créature à rechercher dans cette vie même, sous l'influence d'une cause cachée dans les profondeurs de son être, la durée et l'immortalité. Cette tendance est constatée, même dans les choses d'essence très simple, privées de conscience et inanimées, et que l'on voit répugner à la dissolution et à la rupture du lien par lequel elles ont coutume d'être liées [3]. Chez l'homme, cet instinct se traduit par une soif de progrès que la science et les

1. *Alcoranis seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae Liber*, Parisiis, 1543, *De judicio Dei Iamiam imminente*, p. 106.

2. *De orbis terrae concordia libri quatuor*, Basileae, 1544, lib. IV, cap. I, p. 326.

3. *Quatuor librorum de orbis terrae concordia Primus*, Parisiis, 1543, caput XVII, fol. 122 : Conservandi sui causam quamdam in se latentem habere quidquid creatum est, nullus philosophiae alumnus diffiteri potest, unde videtur res singulas, quantum per naturam ipsarum licet, durationem et immortalitatem si fieri posset, appetere, omniaque adminicula quibus id assequantur, perquirere. Quae vero et sensu et vita carent, sed simplici essentia constant, tamen quodam vinculo ita necti solent, ut non nisi aegre solvantur. — C'est la théorie même de Campanella : l'instinct religieux a pour première manifestation, dans la nature même, l'instinct de conservation, le désir de s'éterniser (voir plus loin, chapitre sixième, et plus haut : Cinquième Partie, chapitre troisième, V).

biens de ce monde ne sauraient apaiser, et il n'y aurait dans l'univers aucune perfection, aucune harmonieuse adaptation des moyens aux fins, si l'homme, en vue de qui il a été manifestement créé, n'atteignait pas dans une autre existence, par l'immortalité et par la possession de Dieu, la récompense de son labeur et de ses souffrances, et l'objet éternel vers lequel tendent, même à son insu, toutes ses aspirations [1]. — Si ces notions sont vraiment communes à tous les hommes, comment s'explique la diversité des religions ?

Postel lui assigne les mêmes causes qu'à la variété des institutions juridiques, des coutumes et des lois qui se sont greffées peu à peu sur le droit naturel primitif. Il recule jusqu'à l'époque de Noé l'âge d'or, pendant lequel les hommes respectaient les préceptes de la loi morale sans connaître les prescriptions nombreuses et minutieuses de nos codes. Celles-ci sont nées l'une après l'autre dans les différents pays, sous l'influence de besoins sociaux et de nécessités politiques. Or il en est exactement de même des lois religieuses surajoutées à la loi naturelle : elles visaient à affermir la puissance de l'Etat, à accroître le prestige des chefs, à réduire les peuples à l'obéissance, en revêtant d'un caractère sacré les préceptes juridiques. Ou bien encore elles procédaient du désir de perpétuer la mémoire d'un héros national en le divinisant. La puissance des armes a contribué aussi à les imposer, comme le prouve l'exemple de Mahomet, qui du reste a usé supérieurement de tous les autres moyens artificiels de maintenir et d'accroître le trésor des croyances et des institutions religieuses. Enfin la transformation des dogmes et des cérémonies correspondait à un besoin psychologique en même temps que social : l'habitude avilit toutes choses, et pour rendre à la religion sa vitalité et son lustre, les prêtres, encouragés par les princes, devaient créer de temps en temps de nouveaux rites, réaliser des miracles inédits, et susciter de nouveaux prophètes [2].

Au cours de cette évolution, la pureté et l'équité de la loi naturelle ont nécessairement subi une altération profonde. Son

1. *Op. cit.*, cap. VIII, fol. 71 ; — cap. X, fol. 86 ; — *De rationibus Spiritus Sancti libri II*, Parisiis, 1543, fol. 14.

2. *De orbis terrae concordia libri quatuor*, Basileae, 1544 ; — lib. III, cap. IV, notamment p. 278-281 ; cap. VII, p. 283 et 285.

but primitif a été oublié, à mesure que les intérêts de l'Etat ou des factions substituaient leur influence à celle de l'instinct religieux. D'autre part, — l'histoire même de l'Eglise catholique en fournit la preuve, — la masse des commentaires et des interprétations successives des conciles ramenées peu à peu par la postérité à un petit nombre de propositions, a introduit dans la signification des vérités fondamentales une obscurité et une ambiguïté qui ont créé d'excellents prétextes au mensonge, à la fraude, aux décisions inspirées par des considérations de personnes ou par des motifs politiques [1]. Le nouveau et l'illégitime s'insinuent ainsi dans la religion à la place de l'ancien et du légitime, et ainsi ce sont les lois, et non plus le droit lui-même que l'on considère. Mais pendant que chacun au sujet du droit imagine et invente tout ce qu'il veut, de fond en comble le droit est ruiné par le droit [2]. — De ce mal connu et visible dont souffre le christianisme, en s'éloignant de plus en plus de la tradition évangélique, quel est maintenant le remède ?

Pour Postel, qui semble adopter sur ce point les idées de l'école de Padoue, reprises au XVIe siècle par Pomponace et par plusieurs autres penseurs, les religions, comme les êtres vivants ont une enfance, une jeunesse, une maturité et une période de déclin. Or l'église du Christ est entrée dans la période de la vieillesse ; elle ne peut plus être régénérée par les miracles. Il faut donc traiter la religion chrétienne comme on traite un organisme malade, à qui on rend la santé en y introduisant les substances capables de fortifier les éléments premiers eux-

1. *Op. cit.*, lib. III, cap. I, p. 263 : Molem illam conciliorum et interpretum non sibi per omnia consentaneam, sed temporum, locorum, personarum, et rerum rationi accommodatam, in locos communes veluti προβληματικῶς digestam, in pauca congessit posteritas, ut non asserere jam, sed ambigere de rebus illis veluti opinione nitentibus, sit cœptum. Eo enim jam res venerat, ut plura in personarum quam in muneris gratiam statuerentur. Obortis vero opibus, jam cuniculis irrepere, et se sensim fraus rebus sacris immergere cœpit : ut non usque adeo etiam pietatem praetexere possint, quae abhinc quingentis annis sunt constituta.

2. *Ibidem :* Unde pro antiquis et genuinis notha et nova subeunt, pro veris commentitia : atque inde leges, non jus ipsum tuentur. Sed dum sibi quisque quidvis de jure confingit, jure jus funditus evertitur.

mêmes dont les proportions et l'assemblage ont déterminé sa complexion originelle. Pour toutes les choses qui vieillissent en s'éloignant de plus en plus de leurs principes, le retour à ces principes est la condition même de la guérison [1]. Il faut par suite, pour réformer le droit, remonter à sa source, qui est la philosophie, et pour rajeunir la religion, revenir à la loi naturelle, d'où elle procède. C'est à la raison qu'il faut confier l'œuvre de régénération pour l'accomplissement de laquelle on ne peut plus compter sur les miracles [2].

Mais en reconstruisant par la raison les vérités de la foi, Postel ne craint-il pas d'aboutir à une religion dont les dogmes diffèrent considérablement des croyances admises par le christianisme ? — Il semble en vérité, par des emprunts à la scolastique officielle ou averroïste, à Platon, à St-Augustin, aux rabbins juifs, s'être sincèrement efforcé de donner des démonstrations rationnelles non seulement des affirmations de la religion naturelle, mais aussi des enseignements plus particuliers du catholicisme [3]. Pourtant la logique de son système, autant que son désir de trouver un terrain d'accord entre les sectes opposées, le conduisait nécessairement à s'adresser à toutes les confessions religieuses pour déterminer, par une recherche de leurs principes, le contenu qui leur était commun, en faisant bon marché souvent des croyances, mêmes catholiques, qu'il en jugeait trop éloignées, et qu'il estimait capables seulement d'entretenir entre les sectes de perpétuels motifs de disputes et de divisions.

Quelle que soit son aversion pour le protestantisme, Postel tente donc, dans un ouvrage qu'il publie en 1563 à Lyon, et qu'il intitule *L'Unique moyen de l'accord des Protestants, appelés en France Huguenots, et des Catholiques ou Romains et Papistes proposé avec raison*, d'en concilier la doctrine avec

1. *Op. cit., loc. cit.*, p. 266.

2. *Quatuor librorum de orbis terrae concordia Primus*, Parisiis, 1543, (préface) : Nascente ecclesia Christi, miraculis, nunc senescente et tantum non afflicta pietate, rationibus est agendum.

3. Notamment dans le premier livre du *De orbis terrae concordia*, édition de Bâle, 1544, dans les « *De rationibus Spiritus Sancti libri II* », et dans les « *Sacrarum apodixeon, seu Euclidis christiani libri II* », Parisiis, 1543, Excudebat ipsi authori Petrus Gromorsus .

celle de l'Eglise romaine. — Dans l'hérésie mahométane, il est loin de ne relever que des erreurs : sur les choses divines, les musulmans professent, à leur manière il est vrai, des opinions semblables à celles des chrétiens [1]. Les Turcs, qu'il connaît et estime particulièrement, croient à l'immortalité, observent religieusement les usages de leur Pâque et la maxime du pardon aux ennemis. Dans leurs aumônes, ils agissent « si très secrètement que vraiment vous voyez en ce la pratique du dire de Jésus-Christ : Ne sache la destre que fait la senestre » [2]. Leur charité est même supérieure à celle des catholiques. « Là où il y a dix riches et deux cens de pauvres, ils ne laissent nul avoir faute de manger principalement, ce qui me fait merveilleusement penser comme ainsi soit que l'intention de toutes les lois du monde soit Charité, et tant plus de la nostre, quant plus est parfaite, que nous nous sentons fort de la parabole de l'enfant prompt à promettre et tardif faiseur [3] ». Le reproche de cruauté que l'on adresse aux Turcs manque tout à fait de fondement : « Ce qui fait mal juger par le commun récit de la cruauté des Turcs et qui leur baille le nom de si grande infidélité est que quasi tous ceux qui ont expérimenté leur domination (je ne veux point dire conversation), pour la captivité ou adverse fortune qui fait sans doute trouver toutes choses amères, ou jà pour opinion de la diversité de la loy qu'ils gardent, ont tous jugé universellement être intractables barbares, et indignes d'humaine ou Ponentine conversation » [4]. Enfin ils méritent des éloges pour leur fidélité à la parole donnée, et pour la tolérance avec laquelle ils permettent aux peuples subjugués par eux, par exemple aux Grecs et aux Arméniens, de vivre selon leurs lois propres, et de conserver leurs prêtres et leurs institutions [5].

1. *De orbis terrae concordia libri quatuor*, lib. IV, cap. II, p. 329 : Fatentur enim quaecunque de divinis tenemus, suo tamen more.

2. *De la République des Turcs, et là où l'occasion s'offrera, des mœurs et loy de tous Muhamedistes, par Guillaume Postel, Cosmopolite. A Poitiers par Enguibert de Marnef*, MDLX ; — p. 63.

3. *O. c.*, p. 60.

4. *O. c.*, p. 67.

5. *O. c.*, p. 69 et 74

Si grande que soit l'estime de Postel pour la religion des musulmans, elle n'égale pas cependant l'admiration qu'il professe pour la loi juive. Il ne la croit pas, pour ce qui touche aux mœurs, abrogée par l'Evangile[1]. Quant à la doctrine, il l'estime sans doute inférieure au catholicisme, mais cela ne l'empêche nullement de prendre maintes fois des interprétations obscures de la Kabbale pour fondement de son apologétique. Il retrouve dans le *Sepher jezirah*, ou *Livre de la Création*, dont il donne la première traduction, le contenu authentique de la loi naturelle, dans toute sa pureté primitive. En fin de compte, la religion qu'il propose aux hommes d'adopter contient tout ce qu'il y a de bon à son avis dans le judaïsme, l'islamisme et le christianisme et, pour revenir à la raison et à la nature, il s'éloigne très sensiblement de l'orthodoxie catholique. Comment essaye-t-il néanmoins de prouver sa fidélité aux enseignements de la révélation ? C'est ce qu'il importe maintenant d'examiner.

La raison pour Postel est identique à la loi même du Christ. Or le Christ est l'âme des âmes, identique au « *Logos* » des néo-platoniciens et de Philon, au Verbe des chrétiens[2]. Elle est donc aussi l'Ame du Monde, par laquelle tout a été créé, et qui communique à tous les êtres individuels la vie, la pensée et le mouvement. De tout temps donc, la raison divine, intérieure à l'esprit humain, a été l'inspiratrice véritable des religions à leur origine[3]. Elle a parlé par la voix de la Sibylle de Cumes, comme par celle de Moïse, des prophètes et des apôtres. On peut découvrir ses enseignements dans les ouvrages des philosophes grecs, de Platon surtout, dans les institutions et la morale des anciens Etrusques, dans les livres de la Kabbale comme le *Zohar*, et dans la divination des mahométans.

Entre raison et révélation, Guillaume Postel n'aperçoit donc

1. *De orbis terrae concordia, lib. IV*, p. 446 : Nunc abrogatam dicimus [legem Mosis], nisi quod ad mores attinet.

2. L'influence de Pic de la Mirandole et de la Kabbale est ici visible.

3. Voir le *Dictionnaire de Chaufepié*, t. III, *article Postel*, note de la page 221, et les *Nouveaux Eclaircissements sur la vie et les ouvrages de Guillaume Postel, par le Père des Billons*, Liège, J. J. Tutot, 1773, p. 102. — Se reporter aussi à l'ouvrage cité dans la note suivante, p. 96.

aucune opposition. La révélation en effet est unique. Inspirés par le Christ même, à leur insu, les fondateurs de religions ont tous enseigné la même doctrine, que l'on peut restituer dans sa pureté à condition de remonter par la raison aux sources primitives des dogmes, profondément altérées dans la suite des temps par le mensonge politique et par les inventions de l'imagination humaine. Le grand Pan, dont le marin de Plutarque apprenait la mort, c'est le Christ[1]. Noé, c'est le Janus des Etrusques, c'est Saturne, c'est le Deucalion des Grecs, époux de Vesta, qui s'appelle aussi Cybèle. Ses lois ont présidé à l'âge d'or et devancé celles de Moïse[2]. Sa morale, fondée sur des préceptes de justice et d'amour, est devenue la morale de la bonté (*benignitas*) chez Cicéron et de la charité chez les chrétiens[3]. Les procédés de divination qu'il a enseignés à son peuple : l'aruspicine et l'extispicine constituaient une première révélation des mystères de la religion[4]. Ce qui est vrai de la loi étrusque est vrai de toutes les lois religieuses, identiques les unes aux autres dans leurs fonds vraiment originel. Il faut, suivant Postel, réhabiliter la magie, dont le nom a été en horreur auprès de toutes les nations. Les Mages ont connu le Christ par l'observation des cieux bien avant que les Juifs ne le connussent par l'Ecriture[5], et aujourd'hui, à cause des factions qui divisent les Chrétiens et de l'isolement des Israélites, dispersés sur toute la surface du globe, c'est dans les doctrines adultérées des musulmans, par le moyen desquelles Dieu a voulu en perpétuer la mémoire, qu'il faut aller chercher les enseignements syriaques primitifs relatifs à la divination sacrée[6].

1. *De Etruriae regionis quae prima in orbe europaeo habitata est Originibus, Institutis, Religione et Moribus, et imprimis de Aurei saeculi doctrina et vita praestantissima, quae in Divinationis sacrae usu posita est, Guilielmi Postelli commentatio*, Florentiae, MDLI ; — p. 38 et 39.

2. *Op. cit.*, p. 96, 102, 57, 62, 197, 198, 234.

3. *Op. cit.*, p. 108, 126.

4. *Op. cit.*, p. 87.

5. *Ibidem :* Nomine omnibus gentibus ipsa fuit Magia in odio, atqui Magi prius ex coelis quam Judaei ex Scripturis cognovere Christum.

6. *Op. cit.*, p. 30 : Nam licet in Oriente res Christianorum per nostrorum principum factiones sint accisae, Judaei autem perpauci sint iique ubivis exulum instar agant, tamen orbis Ismaëlitarum est in eorum

On voit par ces quelques exemples que dans l'esprit de Postel la conception d'une religion rationnelle s'accommodait fort bien d'une foule de chimères et d'extravagantes rêveries. Il ne fait en vérité aucune distinction entre la raison et l'illumination divine individuelle. Dans le passé il les voit confondues. Dans le présent elles se confondent à nouveau dans sa personne, et dans celle de cette vieille fille de Venise qu'il appelle « la mère Jeanne », et elles leur confèrent à tous deux le pouvoir prophétique qui leur permet de prédire, entre autres choses, le retour du « siècle doré » ou « l'Evangélique Règne de Jésus, Roy des Roys », la conversion de tous les peuples, réunis en une seule nation et une seule Eglise, au christianisme authentique et naturel, et le transfert du « Siège Apostolique » auprès du tombeau d'Adam, dans cette Syrie qui est son lieu d'origine [1].

Le système de religion naturelle de Postel s'achève ainsi en rêve millénaire. Le monde ne doit durer que 6.000 ans. Il finira lorsque, par une nouvelle et dernière Nativité (*Nativitate Mediatoris ultima*), l'âme du Médiateur se sera communiquée à tous les hommes [2], convertis à la vraie loi et rassemblés en un seul troupeau sous un seul Pasteur. Les découvertes géographiques du siècle, le développement des missions chrétiennes en Asie et en Afrique, la diffusion de l'imprimerie, la multiplication des hérétiques et des faux prophètes, les signes astrologiques, tout annonce l'âge d'or qui doit précéder l'embrasement universel [3]. Le devoir des princes chrétiens est d'y préparer les peuples. C'est pourquoi Postel s'adresse au roi François Ier à qui les astres sont favorables, puis à Charles IX, et s'efforce de leur démontrer par des raisons historiques et ethnologiques que la monarchie universelle revient de droit au roi des Gaulois, les descendants les plus directs

locum substitutus a Divina providentia ut potius quam periret Sacrae Divinationis memoria, Ismaëlitae adulterinis doctrinis et sui authoris orbem in Syriacae doctrinae memoria continerent.

1. *Op. cit.*, p. 216.

2. *De Nativitate Mediatoris ultima*, Basileae, 1547, p. 18.

3. *Alcoranis seu legis Mahumeti et Evangelistarum concordia Liber ; De judicio Dei Iamiam imminente*, p. 106. — *De orbis terrae concordia libri IV*, lib. I, cap. XXII, p. 124 .

de Japhet par Gomer. C'est à lui qu'il appartient de conquérir la Syrie pour y replacer le siège du pouvoir spirituel unique, et s'y constituer lui-même le chef temporel de l'humanité régénérée [1].

Le roi François n'ayant pas cru à sa vocation, le visionnaire ne se décourage pas, et il s'adresse sans plus de succès bien entendu, à l'empereur d'Allemagne Ferdinand I[er] à qui il dédie son abrégé de Cosmographie [2]. Il avait tenté aussi d'intéresser à ses idées les Jésuites et les Pères du concile de Trente. En 1545, Ignace de Loyola avait refusé de le recevoir dans l'ordre. Suspect au Saint-Office, qui le fait emprisonner, Postel n'est pas mieux traité par les protestants. Viret écrit contre lui un pamphlet qu'il intitule *Response aux rêveries et hérésies de Guillaume Postel cosmopolite* [3], et c'est peut-être à la suite d'une dénonciation commune de ce ministre, et du doyen du chapitre métropolitain de Lyon, qu'en 1562 il est arrêté et emprisonné pour quelque temps dans cette ville par ordre du roi [4]. « Libertin spirituel », il est repoussé par tous les partis, et seule sa réputation d'orientaliste, professeur au collège de France, lui attire des disciples.

Il est inutile maintenant d'insister longtemps sur les ressemblances qui éclatent entre la tentative de Postel et celle de Campanella. Tous deux prévoient l'âge d'or et la fin du monde, et c'est pourquoi ils veulent confier à l'Eglise romaine, qui les traite d'hérétiques, la tâche de convertir tous les peuples à une religion unique, réduite à la loi naturelle primitive. Tous deux, hostiles aux princes protestants, comme à la Réforme

1. *Guillelmi Postelli De universitate libri duo, in quibus Astronomiae Doctrinaeve Coelestis Compendium*, 2[e] édition, sans date, préface du 1[er] septembre 1563, lib. I, p. 71 : Cur ad Gomeritas Gallos pertineat Syriam instaurare. — Cf. p. 187. — *Les très merveilleuses victoires des femmes du nouveau monde, A Paris, chez Jehan Ruelle*, 1553, chap. X, p. 45.

2. Il s'agit de l'édition de Bâle (1561) du *Cosmographicae disciplinae Compendium*. — Voir la dédicace.

3. Lyon, 1562, Jean Saugrain. — L'auteur avoué du pamphlet était Mathieu d'Antoine, docteur en droit : voir note 18, page 19 de l'ouvrage cité dans la note suivante.

4. Florent Wilson, *Guillaume Postel et Louis Castelvetro*, Lyon, Guyot, 1850 ; — note 19, p. 19.

en général, s'adressent tour à tour au roi de France et à l'empereur d'Allemagne [1] qu'ils supplient de réaliser à leur profit, et dans l'intérêt de l'unité religieuse, la monarchie universelle. Tous deux croient à l'identité de la loi naturelle et de la loi du Christ, à la valeur relative de toutes les révélations, à la nécessité de recourir à la raison et non plus au miracle ni à l'autorité pour amener les infidèles et les hérétiques à la vérité chrétienne. Enfin tous deux se croient inspirés de la divinité et confondent cette inspiration, ainsi que toute divination, avec une certaine forme de la raison naturelle elle-même [2]. Seulement Campanella a subi l'influence de la philosophie italienne de la fin du siècle, et d'autre part il a le souci, étranger à l'esprit de Postel, de concilier la religion avec la culture éthique de la Renaissance. C'est pourquoi il donne un sens plus naturaliste à une idée qui lui est commune avec son prédécesseur : celle du caractère inné et naturel de l'instinct religieux, qui impose au philosophe la tâche de rechercher dans les dogmes de toutes les confessions le fonds primitif de vérité dissimulé derrière les inventions mensongères et « surajoutées » de la politique et de l'imagination théologique.

Ces rapprochements sont d'autant plus intéressants que l'auteur de la *Città del Sole* ne semble pas avoir subi profondément l'influence de Postel, en sorte que la parenté de leurs vues et l'analogie de leurs actions s'expliquent par les besoins de la société et les directions générales de la culture de leur temps [3]. De la réalité de ces besoins et de ces directions nous

1. Campanella s'est adressé à l'empereur Ferdinand II quand il n'était encore que l'archiduc Ferdinand de Styrie.

2. Voir la lettre de Postel citée p. 234 du *Dictionnaire de Chaufepié*, article Postel (tome troisième) : « J'ay bien dit, et de présent dis, que notre Seigneur a donné l'excellence de la Foy aux apôtres, mais que maintenant que la foy est quasi périe, il nous a donné et à moy principalement, en lieu de la Foy, *imo* avec la Foy, la Raison si vive et souveraine que jamais les Apôtres ne l'eurent ; en sorte qu'innumérables lieux de l'Ecriture et de Nature, que jamais en public ne furent entendus, moyennant ladite Raison souveraine seront entendus ».

3. Avant Campanella, Postel a combattu Aristote dans l'ouvrage intitulé : « *Eversio falsorum Aristotelis dogmatum Autore D. Justino Martyre, Gulielmo Postello in tenebrarum Babylonicarum dispulsionem interprete,*

avons du reste un témoignage de plus dans l'œuvre d'un esprit autrement positif et précis en matière politique que Postel et que Campanella : c'est vers 1593, c'est-à-dire douze années après la mort de Postel, six ans avant la conjuration de Calabre, et huit ans avant l'impression du livre *De la Sagesse*, de Pierre Charron, que Jean Bodin écrit son *Heptaplomeres, sive Colloquium de abditis rerum sublimium arcanis* [1].

III. — La religion naturelle de Jean Bodin et de Pierre Charron

La doctrine de religion naturelle exposée dans l' « *Heptaplomeres* » a été très bien étudiée dans l'excellente thèse de M. Roger Chauviré, et nous n'avons à présenter ici que quelques observations, nécessaires pour faire ressortir l'originalité de Bodin, en même temps que la continuité du courant de pensée qui va de Nicolas de Cusa à Campanella.

L'auteur que nous venons de citer présente Jean Bodin comme tout imprégné de la culture des humanistes. Il a donc lu les ouvrages d'Erasme et en particulier le *Convivium religiosum* dont il cite la parole célèbre : « Saint Socrate, priez pour nous ! » D'autre part il est un admirateur de Platon, des néo-platoniciens, et il a lu Marsile Ficin et les deux Pic de la Mirandole [2]. Il n'ignore pas non plus sans doute les livres de Guillaume Postel, son célèbre contemporain. Ces remarques suffisent pour nous indiquer les sources où il a puisé.

A tous ses prédécesseurs Jean Bodin doit sans doute le respect qu'il a conservé pour la croyance au miracle, à la

Parisiis, 1552. — La remarque suivante, qui se rapporte à la théorie scolastique de la pesanteur, aurait pu être écrite par l'auteur du « *De sensu rerum* » ou par Giordano Bruno : « Quod enim grave dicat deorsum tendere, Philosophus, historiam recitat, non rationem aut causam dicit ». (*De Nativitate Mediatoris ultima*, 1547, Basileae, p. 34 ; — cité par Chanfepié, *o. c.*, p. 222, note K).

1. Voir la traduction française publiée partiellement par M. R. Chauviré (Paris, Champion, Larose et Tenin, 1914) d'après un manuscrit de la Bibliothèque Nationale (Nat. f. fr. 1923, ancien f. fr. 7892).

2. Roger Chauviré, *Jean Bodin auteur de la « République »*, Paris, Champion, 1914 ; p. 110-111

divination, aux esprits. Toralba, qui dans l'*Heptaplomeres* représente sans doute son point de vue personnel sur toutes les questions discutées dans le livre, admet ces phénomènes mystérieux, malgré les objections de Sénamy, et cela après avoir choisi la droite raison comme seule règle de vérité [1]. A Postel l'auteur du dialogue doit son admiration pour la loi hébraïque, et l'opinion suivant laquelle cette loi, la plus ancienne de toutes, serait celle qui se rapproche le plus de la simplicité et de la pureté de la loi naturelle. — D'une manière générale les influences qui se sont exercées sur sa pensée expliquent assez bien comment le sentiment de l'infinité divine, transmis à la philosophie de la Renaissance par le néoplatonisme, source authentique de la doctrine de l'ignorance instruite (la *docta ignorantia* de Nicolas de Cusa) et de bien des idées de l'Académie platonicienne de Florence, a pu justifier à ses yeux la juxtaposition dans un même système d'un critérium purement rationnel de la vérité, et d'une foi néanmoins intacte dans la possibilité du miracle et de la révélation.

Le thème philosophique général développé par Bodin dans l'*Heptaplomeres* est le même que celui de ses prédécesseurs : il existe une religion naturelle, indépendante de toute révélation particulière, et dont les affirmations fondamentales, établies par l'usage des seules ressources de la raison et impliquées dans les dogmes de toutes les confessions, peuvent servir de bases à un accord entre les sectes opposées, et ramener dans le monde le règne de la tolérance et de la paix. Ces croyances, innées dans la conscience humaine, suffisent au salut. — Là où Bodin se montre original, c'est quand il tente de déterminer le contenu de ces affirmations, ou encore lorsqu'il fixe l'attitude que le sage doit observer vis-à-vis des religions particulières. Sa critique du dogme est incomparablement plus audacieuse que celle de ses devanciers, et parfois même elle se révèle plus destructive que celle des penseurs qui lui ont succédé dans le même siècle.

L'auteur de l'*Heptaplomeres* ne se maintient pas comme Postel et comme Campanella sur le terrain du catholicisme, encore qu'il s'accorde avec eux et avec Giordano Bruno pour

1. *O. c.*, p. 144-145.

blâmer sévèrement, au nom de l'intérêt social, de la morale, et de la foi en un Dieu juste et bon, la doctrine luthérienne et calviniste de la prédestination et du serf arbitre [1]. D'autre part, pour la même raison, et pour beaucoup d'autres encore, il n'est pas protestant ; il ne l'a peut-être jamais été du fond du cœur, puisque vers 1561-1563, dans sa lettre à Bautru, il s'élevait déjà en esprit au-dessus des diversités de secte et d'opinion, vers la vraie religion qui « n'est pas autre chose que le regard d'un esprit pur vers le vrai Dieu » [2]. Enfin, du judaïsme, avec lequel il sympathise davantage, il condamne la doctrine du péché originel [3]. La loi naturelle ne saurait donc pour lui se confondre avec aucune des lois religieuses particulières observées de son temps et en dehors desquelles il n'hésite pas, le premier peut-être, à se placer délibérément.

Ce qui est commun à toutes ces lois, c'est la foi en un Dieu unique, incorporel, éternel, infiniment puissant et souverainement bon ; c'est l'adoration de ce Dieu, par un double culte qui consiste dans la pratique des vertus morales et intellectuelles, mais aussi dans la prière, et dans certaines cérémonies naturelles, qui doivent être peu nombreuses, mais qui sont salutaires aux âmes simples ; c'est aussi la croyance au libre arbitre, et aux sanctions d'outre-tombe dont Bodin se fait du reste une conception très personnelle [4]. Quant aux autres dogmes essentiels du christianisme, notamment la divinité de Jésus-Christ, la Trinité et les Sacrements, respectés par Postel et que Campanella fera profession d'admettre,

1. *O. c.*, p. 151.

2. *O. c.*, p. 522, Appendice I : Lettre de Bodin à Jan Bautru des Matras : « ...Nec te auferant variae de religionibus sententiae, modo illud habeas animo comprehensum, veram religionem aliud nihil esse quam purgatae mentis in Deum verum conversionem ». Cf., *même ouvrage*, p. 163. — Le mot « *conversio* » rappelle les conceptions religieuses du néo-platonisme, chères à tous les partisans de la réconciliation des sectes et de la religion naturelle à l'époque de la Renaissance.

3. *O. c.*, p. 153, 147, 158-159.

4. *O. c.*, p. 156 : Peut-être les voluptueux, pour avoir été semblables à la brute, meurent-ils tout entiers comme elle. Mais les méchants expient leurs crimes dans des tourments, et les bons deviennent des anges pour jouir de la vie que l'Ecriture appelle éternelle. Toutefois les uns et les autres mourront un jour puisque Dieu seul est immortel.

ils ne trouvent pas grâce devant la critique impitoyable de Toralba[1]. Il en est de même, avons-nous dit, de la croyance au péché originel, si nettement contraire à l'esprit du temps.

Le même progrès dans le sens des idées modernes apparaît dans la solution que Bodin propose du problème des rapports entre la politique et la religion. Sans doute, comme Postel, Campanella ou Bruno, il considère l'adhésion aux dogmes naturels comme la condition de la moralité, de l'ordre et de la prospérité des Etats, et l'athéisme au contraire comme la destruction de toute discipline sociale[2] ; mais cette préoccupation du rôle profane de la croyance, commune à tous les esprits de l'époque, chrétiens, déistes ou incrédules, est chez lui dégagée de toute rêverie utopique. Il ne prophétise ni la monarchie universelle, ni l'unité religieuse, ni l'âge d'or, ni une fin prochaine du monde. Voilà pourquoi sans doute, instruit plus qu'aucun de ses contemporains des réalités positives de l'histoire, et connaissant la chimérique vanité de tous ces grands projets de réforme, il ne songe pas, comme Postel et comme Campanella surtout, à substituer complètement et même autoritairement aux confessions particulières, à titre de dogmes cette fois définitifs, les vérités indiscutables enseignées par la raison naturelle : aussi a-t-il placé dans son dialogue, à côté de Toralba, qui les oppose comme de nouvelles et solides croyances à celles du judaïsme, de l'islamisme et du christianisme, le libéral et tolérant Sénamus qui accepte toutes les religions sincères, et qui les invite à se respecter mutuellement et à vivre en bonne harmonie. Telle était déjà, nous l'avons vu, mais préservée des hardiesses de Jean Bodin par une réelle ferveur catholique, la pensée de Marsile Ficin et de Nicolas de Cusa. « Aussy, di Sénamus, j'entre volontiers et sans répugnance partout dans les temples des Juifs, des Mahométans, des Chrétiens, même des Luthériens et des Zwingliens, afin de n'estre pas accusé d'athéisme ou d'estre un séditieux capable de troubler la tranquillité de la république. Je reconnais toutefois que ce que j'ai, je le tiens du chef ou maistre de tous les autres Dieux : qui nous empêcherait donc de mêler nos prières en commun afin de toucher ce père commun de

1. *O. c.*, p. 149-156.
2. *O. c.*, p. 162.

la nature et cet auteur de toutes choses, si bien qu'il nous conduise tous dans la conaissance de la vraie religion [1] ? »

Les doctrines que nous venons d'exposer présentent toutes le caractère de tentatives destinées soit à substituer aux confessions particulières une religion naturelle, identifiée ou non à un christianisme réformé, soit à justifier en principe, au nom de cette religion, une tolérance universelle à l'égard des formes spéciales du culte divin. — Pierre Charron, lui, quand il écrit son livre *De la Sagesse*, ne songe nullement à ramener ni à assimiler les enseignements du catholicisme à ceux de la raison, ni à établir l'égalité de valeur de toutes les formes de la croyance. L'idée qui se dégage de son livre, c'est celle de l'opposition de la religion naturelle à la partie révélée des dogmes chrétiens ; seulement dans les *Trois Vérités* [2], il avait préalablement, pris soin d'invoquer en faveur de ces dogmes, — en même temps il est vrai que leur efficacité morale, — les témoignages de l'histoire, les miracles et les martyrs, les prophéties et les figures. Dans sa pensée donc la foi catholique était loin de s'identifier à la raison et à la loi naturelle. Elle devait, selon lui, s'y ajouter plutôt du dehors, afin d'en couronner l'œuvre [3].

Mais cette séparation même des deux domaines de la nature et de la révélation conduisait pratiquement aux mêmes conséquences que les doctrines si différentes de Postel, de Bodin et de Campanella. Séparée de l'adhésion à la seconde et à la troisième Vérité [4], la sagesse amplement décrite et copieusement

1. *O. c.*, p. 163-164 : citation de l'*Heptaplomeres*, ms. bibl. Nat. f. fr. nº 1923, livre VI, p. 675.

2. *Les trois Vérités contre tous athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques*, Bordeaux, 1593 ; — 2e édition, Paris, Robinot, 1595. — La première édition de la *Sagesse* paraît en 1601.

3. *De la Sagesse*, éd. de 1623, Rouen, Jean Berthelin, livre II, ch. V, p. 402 ; — livre II, ch. III, p. 368 : Après tout ce que j'ai dit, il reste encor une chose pour rendre l'ouvrage complet et parfait. C'est la grâce de Dieu, par laquelle cette telle preudhomie, bonté, vertu, est animée, mise à son jour, et reçoit son dernier trait visuel, est relevée, *Christianisée*, coronnée, c'est-à-dire acceptée, vérifiée, *homologuée de Dieu, rendue méritoire* et digne de récompense éternelle.

4. La seconde Vérité, c'est la supériorité de la religion chrétienne sur toutes les autres ; la troisième, c'est la supériorité de la religion catholique sur les autres confessions chrétiennes. — La première vérité est celle de la religion naturelle.

louée par Charron devait être considérée par les déistes de l'époque comme une vertu capable de se suffire à elle-même, et qui n'avait nullement besoin du complément irrationnel de la grâce, de la vérité révélée et de la foi [1]. L'éthique fondée sur « l'excellence et perfection de l'homme comme homme » était en effet, par le disciple de Montaigne, nettement dégagée de toute enveloppe chrétienne. Indépendante des sanctions d'outre-tombe dont la pensée n'inspire qu'une vertu servile, elle ne recourait même pas pour se fonder en raison aux affirmations traditionnelles du spiritualisme : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. La « prud'hommie », suivant l'auteur de *La Sagesse* était antérieure et supérieure à toute croyance à l'au-delà ; bien plus, elle devait, en un sens, suffire à la vie morale ou même religieuse [2], le meilleur culte à rendre à Dieu étant, en dehors de toute superstition, de toute prière, et de tous vœux et sacrifices, un culte « de cœur et d'esprit », « l'offrande plaisante à Sa Majesté » d'un « cœur net, franc et humilié », d'une « âme et d'une vie innocente » [3].

1. Nous suivons ici l'exposé de M. Fortunat Strowski dans son beau livre : *Pascal et son temps*, Paris, Plon et Nourrit, t. I, 1909, ch. III, p. 184 sq. — Voir aussi l'exposé des idées de Charron dans le même ouvrage, t. III, 1913, p. 239-248.

2. *De la Sagesse, édition citée*, livre II, ch. V, p. 398 : Je viens aux autres qui ne diffèrent guère de ces premiers qui ne se soucient que de Religion. Ils pervertissent tout et brouillent tout, confondans la preud'homie, la Religion, la grâce de Dieu... Ils pensent que la Religion soit une généralité de tout bien et de toute vertu, que toutes vertus soient comprinses en elle, et lui soient subalternes, dont ne reconnaissent autre vertu ni preud'hommie que celle qui se remue par le ressort de Religion. Or, c'est au rebours, car la Religion qui est postérieure, est une vertu spéciale et particulière, distincte de toutes les autres vertus, *qui peut être sans elles et sans probité*, comme a été dit des Pharisiens, religieux et méchans ; *et elles sans Religion*, comme en plusieurs Philosophes, bons et vertueux, toutefois irréligieux. — P. 400 : Ils veulent que l'on soit homme de bien, à cause qu'il y a un Paradis et un Enfer... O chétive et misérable preud'homie !... Je veux que tu sois homme de bien, quand bien tu ne devrais jamais aller en Paradis. — P. 401 : Qui est homme de bien par scrupule et bride religieuse, gardez-vous en, et ne l'estimez guère ; et qui a religion sans preud'hommie, je ne le veux pas dire plus méchant, mais bien plus dangereux que celui qui n'a ni l'un ni l'autre. — Cf. Livre II, cap. III, p. 350-376 : *Vraye et essentielle Preud'hommie, première et fondamentale partie de la Sagesse.*

3. *O. c.*, livre II, ch. V, p. 394-395.

— Ainsi, bien au-delà de la religion naturelle, c'est à la libre pensée et à l'incrédulité que sans le vouloir conduisait Charron, et il ne réussissait pas plus que Pomponace, dont il semblait parfois s'inspirer, à fondre entre elles les idées opposées qui lui venaient, les unes, de la culture de son temps, les autres, du christianisme. Ce qui devait par suite ressortir de son œuvre, c'était non pas l'accord, mais bien l'opposition entre la raison et la foi, la religion et la nature. Travailler à rétablir l'harmonie entre ces puissances hostiles, telle était la tâche que Campanella allait justement s'imposer, ou plutôt qu'en 1601, date de la première édition de la *Sagesse*, il considérait déjà depuis longtemps comme le but suprême de tous ses efforts de penseur et d'homme d'action. — Dans cette voie pourtant, n'avait-il pas été devancé par Bruno[1] ?

IV. — L'attitude religieuse de Giordano Bruno

De la notion d' « ignorance instruite » qu'il emprunte à Nicolas de Cusa en même temps que sa théologie négative et que sa conception néo-platonicienne de la divinité, Giordano Bruno semble parfois déduire une justification de la croyance révélée dont l'esprit est manifestement opposé à celui de la religion naturelle et philosophique liée à sa conception panthéistique de l'univers. — Selon lui l'intelligence humaine est radicalement impuissante à saisir par seules forces la réalité divine. « Cet acte absolu qui s'identifie à l'absolue puissance ne peut-être compris par l'intellect sinon par voie de négation, ne peut, dis-je, être saisi, ni en tant qu'il peut être tout, ni en tant qu'il est tout, parce que l'intellect, quand il veut connaître, a besoin de former l'espèce intelligible, de s'y assimiler, de s'y proportionner et de s'y égaler, mais ici cela est

1. Sur l'attitude religieuse de Giordano Bruno, voir : Felice Tocco, *Le Opere inedite di Giordano Bruno*, Napoli, tip. della R. Università, 1891 ; — Giovanni Gentile, *Giordano Bruno nella Storia della cultura*, Palermo, Sandron, 1907 ; — Rodolfo Mondolfo, *La filosofia di Giordano Bruno e la interpretazione di Felice Tocco*, Firenze, Collini e Cencetti, 1912 ; — et le compte-rendu de ce dernier ouvrage par M. Giovanni Gentile dans la *Critica*, Anno X, fasc. IV, 20 luglio 1912, p. 281-291.

impossible, car l'intellect n'est jamais si grand qu'il ne puisse être plus grand, tandis que cet acte, parce qu'il est immense de tous côtés et par tous ses modes, ne peut être plus grand. Il n'est donc pas œil à qui soit possible l'approche ou l'accès d'une si haute lumière et d'un si profond abîme »[1]. A personne donc il n'est donné de voir le soleil, l'universel Apollon, et la lumière absolue ; nous ne voyons que « son ombre, sa Diane, le monde, l'univers, la nature, qui est dans les choses, la lumière qui est dans l'épaisseur de la matière, et qui est aperçue en tant qu'elle resplendit dans les ténèbres »[2]. Ainsi l'âme n'atteint Dieu, suivant Bruno, que par une opération transcendante ou plutôt dans une sorte d'état mystérieux qui ressemble à l'extase de Plotin. Elle se trouve alors « subitement engouffrée dans l'abîme de l'excellence incompréhensible, où le sens et l'imagination sont confondus et absorbés, où ne sachant plus ni avancer ni reculer, ni de quel côté se tourner, elle s'évanouit et perd son être propre comme une goutte d'eau qui s'évanouit dans la mer, ou un souffle léger qui s'affaiblit en perdant sa propre substance dans l'immensité de l'air »[3].

Si telle est la transcendance de Dieu par rapport à la nature, et de l'intuition religieuse par rapport à l'intellect, toutes les déterminations particulières par lesquelles les théologiens tentent d'exprimer l'inexprimable et de comprendre l'incompréhensible, se justifient d'une certaine manière, encore qu'incomplètes et fausses à la rigueur : toutes nous révèlent un aspect de l'Etre infini. C'est ainsi que Nicolas de Cusa expliquait déjà et excusait la diversité des cultes et des dogmes, et nous verrons bientôt que l'on trouve dans la philosophie de Bruno une idée semblable. Mais pour faire dans son système la part de la révélation et de la foi, il lui suffit à vrai dire d'avoir mis en relief le caractère inaccessible à la raison et à l'intellect du principe auquel la pensée philosophique, aussi bien que les religions particulières, suspend toute réalité, toute vérité et toute beauté. S'il est vrai que nous ne pouvons con-

1. *De la Causa, Principio e' Uno*, dial. 3°, ediz. Gentile, p. 215.
2. *Degli Eroici Furori*, parte II, dial. 2°, ediz. Gentile, p. 443.
3. *O. c.*, parte II, dial. 1°, p. 433.

naître Apelle uniquement par les statues qu'il a sculptées, il est *a fortiori* impossible de connaître parfaitement, en partant de l'étude de la nature, ce premier principe, cette puissance divine dont l'effet infini ne saurait être examiné et compris adéquatement parties par parties. Considéré en soi, et non pas dans son œuvre, Dieu est l'objet d'un savoir supérieur à tout sens et à tout intellect : le savoir révélé, à qui un esprit profane et turbulent est seul à vouloir demander des raisons et des définitions au sujet de choses situées au-dessus de la sphère de notre intelligence [1].

A la distinction que Bruno établit parfois entre Dieu et l'Ame du Monde correspond par suite une séparation entre la foi, qui a le premier pour objet, et la connaissance philosophique, qui a pour but d'atteindre la seconde. L'étude de la matière, considérée non pas comme une puissance nue, sans vertu et sans perfection, mais comme un acte qui coïncide avec la puissance, comme une puissance d'en bas qui se confond avec la puissance d'en haut, permet de s'élever au concept non pas du principe suprême et parfait, exclu de l'examen proprement philosophique, mais de l'âme du monde, considérée en tant qu'elle est l'acte de tout, la puissance de tout, qui est toute en toute choses, et réalise l'unité d'un univers pourtant composé d'innombrables réalités individuelles. Connaître cette unité, voilà le seul but, et voilà le terme de toutes les sortes de philosophie et de contemplation naturelle. La plus haute contemplation, qui s'élève au-dessus de la nature, est au contraire impossible et inexistante pour qui ne croit pas. Elle exige une lumière non pas naturelle, mais surnaturelle, que ne possèdent pas ceux qui estiment toutes choses semblables à des corps simples comme l'éther, ou composées, comme les astres et les réalités sidérales, et ne cherchent pas la divinité en dehors du monde infini et des choses infinies, mais à l'intérieur de ce monde et dans ces choses. C'est en cela que consiste, suivant Bruno, toute la différence entre le théologien soumis à la foi et le vrai philosophe [2].

1. *De la Causa, Principio e Uno*, dial. 2°, ediz. Gentile, p. 170.

2. *O. c.*, dial. 4°, p. 232 : Teofilo. — ...Possete quindi montar al concetto, non dico del summo ed ottimo principio, escluso della nostra considerazione ; ma de l'anima del mondo, come è atto di tutto e potenza

Au-dessus de la religion naturelle, qui est la poursuite infinie du divin dans l'univers, par la contemplation, par l'amour et par la vertu, Bruno admettrait-il donc une religion de valeur supérieure, celle-ci révélée et surnaturelle ? — La survivance dans sa philosophie de la transcendance néo-platonicienne est en tous cas incontestable, et c'est un fait très remarquable que pour sa défense il ait lui-même invoqué devant ses juges, en résumant pour eux sa doctrine, les deux conceptions, l'une naturelle, l'autre transcendante, qu'il se faisait de la Providence universelle envisagée : « premièrement comme nature, ombre et vestige de la divinité, présente donc tout entière dans n'importe quelle partie de la nature, de la même manière que l'âme dans le corps ; deuxièmement comme existence de Dieu par essence, présence et puissance, en tout et au-dessus de tout, non en tant que partie ni en tant qu'âme, mais par un mode inexplicable » [1]. — Néanmoins, le caractère panthéistique fortement marqué que présentent la plupart du temps les affirmations fondamentales de sa doctrine empêche de croire qu'il ait vraiment considéré la foi en la vérité révélée comme vraiment supérieure à l'intuition du divin immanent au monde. Bruno sans doute ne nie pas le Dieu transcendant, mais s'il l'admet, c'est, suivant la remarque d'un pénétrant commentateur, M. Giovanni Gentile, comme une hypothèse nécessaire à l'intégration de l'immanent, c'est-à-dire comme une limite analogue à cette « chose en soi » qui est requise dans le système de Kant pour intégrer le monde phénoménal [2], et le distinguer de l'absolu ; une fois cette

di tutto, ed è tutta in tutto ; onde al fine, dato che sieno innumerabili individui, ogni cosa è uno, e il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali : *lasciando ne' sui termini la più alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede è impossibile e nulla.* — Dicsono. — E vero ; perchè, *se vi monta per lume sopranaturale*, non naturale. — Teofilo. — Questo non hanno quelli, che stimano ogni cosa esser corpo, o semplice, come lo etere, o composto, come li astri e cose astrali, e non cercano la divinità fuor de l'infinito mondo e le infinite cose, ma dentro questo e in quelle. — Dicsono. — In questo solo mi par differente il fedele teologo dal vero filosofo.

1. Domenico Berti, *Vita di Giordano Bruno*, Documento XI, p. 353.

2. Giovanni Gentile, *compte-rendu cité*, p. 285, et : *Giordano Bruno nella Storia della cultura*, p. 87.

limite fixée, il laisse en dehors de ses investigations et de ses recherches, comme des spéculations assez vaines, les hypothèses de la foi. Aussi est-ce seulement le Dieu intérieur à l'univers qui est l'objet de sa pensée et de son amour lorsqu'il parle de la divinité en esprit vraiment religieux, et avec ce sens de l'infini, cette aspiration à l'éternel, cette ivresse panthéistique qui communiquent une flamme si puissante de lyrisme à ses grands exposés métaphysiques. Il laisse aux théologiens ce premier principe à qui la Cabbale des Hébreux attribue un nom ineffable. Ce Dieu conçu comme absolu n'a, dit-il, rien à faire avec nous. Le Dieu qu'il recherche, c'est Dieu en tant qu'il se communique aux effets de la nature, et qu'il est plus intérieur à ces effets que la nature elle-même, en sorte que s'il n'est pas la nature même, certainement il est la nature de la nature, et l'âme de l'âme du monde, sinon cette âme même [1]. Qu'est-ce que la nature en effet ? C'est Dieu lui-même, ou bien la divine vertu manifestée dans les choses.

Ainsi, bien qu'il ne revendique pas le droit de repousser absolument la foi en une révélation, puisque la divinité qui se communique aux choses par des modes en nombre infini, peut par suite recevoir d'innombrables noms, être recherchée par des voies innombrables et adorée suivant d'innombrables rites [2], Giordano Bruno pourtant préfère à toutes les sortes de science, de religion et de philosophie, la dialectique par laquelle l'âme, rentrant dans le fond le plus intime de son être, considère que Dieu est voisin d'elle, habite en elle, et qu'elle n'a besoin, pour le découvrir, que du culte fervent d'une aspiration et d'une adoration toute intérieure [3] :

1. *Spaccio de la Bestia trionfante*, dial. 3°, p. 179, ediz. Gentile : Sofia. — Cossì è. Talmente dunque *quel dio, come absoluto, non ha che far con noi ;* ma, per quanto si comunica alli effetti della natura, ed è più intimo a quelli, che la natura istessa ; di maniera che, *se lui non è la natura istessa, certo è la natura de la natura ;* ed è l'anima de l'anima del mondo, *se non è l'anima istessa :* però, etc..

2. *O. c.*, *l. cit.*, p. 178.

3. Il y a une ressemblance frappante entre les pensées exprimées par Bruno dans le texte qui suit, et le contenu de certaines poésies où Campanella affirme l'éminente supériorité de la religion intérieure sur celle qui a besoin de temples, d'hymnes, et de formules de prières. — Voir

« *Cesarino.* — Comment entendez-vous cette aspiration de l'âme vers le haut ? Se manifeste-t-elle par exemple par un regard jeté vers les étoiles ? vers le ciel empyrée ? au-dessus du ciel de cristal ? *Maricondo.* — Non certes, mais par l'action de rentrer au plus profond de son âme, action pour laquelle il n'est pas nécessaire surtout de porter ses yeux au ciel, d'y élever les mains, de conduire ses pas dans le temple et de rebattre les oreilles des statues, pour avoir plus de chances d'être exaucé ; mais bien de pénétrer dans le fond le plus intime de son être, en considérant que Dieu est voisin de lui, avec lui, et plus intérieur à lui que lui-même il ne peut l'être, comme étant l'être qui est l'âme des âmes, la vie des vies, l'essence des essences... » [1].

De cette dialectique, l'extase n'est que le terme suprême, et l'infinité divine, au lieu de mettre l'absolu hors de notre atteinte, n'a pour conséquence que d'en rendre la poursuite infinie, comme il convient à un si noble objet. A ceux donc qui dans leur route vers la vérité divine et vers la Jérusalem céleste, se font guider par le fanal de la foi, le philosophe doit préférer ceux qui se servent pour éclairer leur chemin de la lumière rationnelle, même lorsque cette lumière, conformément à la théorie de l'ignorance savante, leur sert à nier toute lumière des sens et de la raison [2]. Les premiers, qui disent et font des choses admirables, non par expérience et par étude propre, mais passivement, sous l'influence de l'intelligence supérieure qui a son siège en eux, et sans comprendre la raison de leurs dires et de leurs actions, ont en eux plus de dignité, de puissance et d'efficacité, parce qu'ils possèdent la divinité et qu'on la voit chez eux en effet pour l'admirer, l'adorer, et

notamment la poésie qui commence ainsi : « *Se mi sciogli, io far scuola ti prometto...* », et que nous avons plus haut citée et traduite intégralement (Première Partie, chapitre sixième : *Le caractère de Campanella. — Ses poésies*).

1. *De gli Eroici Furori*, parte II, dial. 1°, ediz. Gentile, p. 413. — Nous traduisons depuis : « Cesarino. — Come intendi, che la mente... » jusqu'à : « ... essenza de le essenze... »

2. *Cabala del cavallo Pegaseo*, dial. 1°, ediz. Gentile (*Dialoghi morali*, Bari, Laterza, 1908), p. 245. La préférence dont nous parlons est affirmée par Bruno dans le passage des *Eroici Furori* auquel renvoie la note suivante.

lui obéir ; seulement ils sont dignes à la manière de l'âne qui porte les sacrements. Les seconds au contraire, qui agissent et parlent par la vertu d'un stimulant interne et d'une ardeur naturelle, surexcitée par l'amour de la divinité, de la justice, de la vérité et de la gloire, et qui ressemblent non pas à des réceptacles passifs et à des instruments, mais à des ouvriers vraiment actifs, sont les plus dignes, les plus puissants, et les plus efficaces : ils sont divins, ils sont dignes comme des choses sacrées, parce qu'en eux se voit et se contemple l'excellence de leur propre humanité [1].

De ce point de vue, Bruno ne peut guère assigner aux religions révélées, malgré l'excellence de leur objet, qu'un rang inférieur à celui qu'il assigne à la religion philosophique. Aussi voyons-nous que pour lui le critérium de la valeur de leurs dogmes et de leurs institutions est précisément leur conformité aux principes de la physique et de la morale rationnelle et naturelle. En un sens donc toutes sont bonnes, puisque les hommes divinisés, les objets, les plantes, les bêtes qu'elles recommandent d'adorer ou de vénérer, participent en quelque manière à la vie et à la pensée qui font de l'homme un être divin. Bruno peut donc reprendre et intégrer à sa doctrine de la coïncidence des contraires l'idée alexandrine, admise aussi par Pic de la Mirandole, par les Cabbalistes et par Guillaume Postel, de l'identité originelle des mythes et des traditions religieuses de l'Orient, de l'Egypte, du polythéisme grec et romain et du christianisme ; il peut surtout faire l'éloge de la religion égyptienne, qu'il considère comme la source primitive de toutes les autres, et dans laquelle le culte rendu à des animaux tels que les crocodiles, les lézards et les coqs, lui semble être une pratique tout à fait conforme à son opinion sur le caractère immanent et, pour ainsi dire, tout proche et tout familier du divin [2]. — En un autre sens pourtant, selon sa doctrine, toutes ces croyances et ces institutions sont imparfaites et mauvaises, si par une perversion de leur signification originelle elles finissent par détourner l'hu-

1. *De gli Eroici Furori*, parte I, dial. 3°, ediz. Gentile, p. 332-333.
2. *Spaccio*, ediz. Gentile, p. 174-179, dial. 3°. — Cf. Bartholmèss, *o. c.*, t. I, p. 229 sq. ; t. II, p. 78 sq., p. 27.

manité de la vérité naturelle, profondément altérée dans leurs dogmes théoriques et dans leurs règles de morale pratique. C'est pourquoi, de ce point de vue, il entreprend de confronter leurs enseignements avec ceux de la raison.

Nous avons vu déjà quelle condamnation sévère Bruno prononce, dans le *Spaccio*, contre certains principes de l'éthique chrétienne et de la théologie protestante. Ajoutons ici qu'il se montre encore délibérément hostile aux croyances relatives à la vie future, par exemple aux peines de l'enfer ; il les estime nuisibles à la paix sociale, funestes au développement des lumières, inutiles enfin aux mœurs [1]. La pierre de touche dont il se sert pour éprouver la valeur des dogmes soi-disant révélés est donc toujours, non leur vérité, qui dépasse la capacité de comprendre dévolue à l'intelligence humaine, mais leur utilité morale et sociale. Démentis par la raison et par la science, ils doivent être rejetés, et c'est le cas par exemple pour l'astronomie d'Aristote et de Ptolémée [2]. Non contredits par l'étude de la nature, ils doivent encore être combattus, s'ils paraissent contraires aux conditions de la discipline sociale et de la morale rationnelle. Ainsi, même exclue du domaine des spéculations théoriques, et enfermée dans les limites d'une législation pratique et d'une autorité morale et politique, la religion révélée doit, suivant Bruno, s'effacer la plupart du temps devant la religion naturelle. Pourquoi donc ce philosophe ne s'est-il pas proposé, comme Campanella, de substituer cette dernière forme religieuse aux confessions particulières, dont il voyait de son temps les partisans s'anathématiser et se massacrer mutuellement ?

Höffding semble supposer qu'un instant au moins il avait conçu le projet et s'était leurré de l'espoir de concilier ses idées avec les enseignements du catholicisme. « Sa sympathie va manifestement à l'ancienne Eglise, et l'on comprend qu'il ait eu le sentiment d'être sans foyer... Il n'a pas dû probablement regarder ses rapports avec l'Eglise comme rompus. Il croyait pouvoir unir la substance du christianisme avec ses nouvelles idées, s'imaginant que l'Eglise pouvait permettre

1. Bartholmèss, *o. c.*, t. II, p. 16.
2. *La Cena de le Ceneri*, dial. 4°, ediz. Gentile, p. 86 sq.

l'explication des thèses dogmatiques qui était un des postulats de cette réconciliation. L'impression de répulsion qu'il avait gardée du protestantisme entretenait chez lui le besoin de s'unir à l'Eglise délaissée, bien qu'il pensât qu'elle eût besoin d'une réforme radicale. Cette façon de concevoir les rapports de Bruno avec le catholicisme est corroborée par les déclarations qu'il fit aux interrogatoires de l'Inquisition, et du reste son retour en Italie ne se comprend qu'à cette condition »[1].

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, il est certain que si Bruno n'a jamais commencé à mettre à exécution un semblable dessein en partant de vues systématiques analogues à celles de Campanella, c'est sans doute pour des raisons de tempérament et de caractère. Un penchant aristocratique, semblable à celui des humanistes du XVIe siècle, le porte à croire que la vie parfaite et la religion vraiment conforme à la raison sont inaccessibles au vulgaire. L'adhésion aux vérités révélées, la foi, est salutaire au peuple ignorant, qu'elle maintient dans le devoir et dans l'obéissance à la loi, et la tâche du penseur libre, dans cet ordre d'idées, doit consister seulement à réformer les enseignements des Eglises pour en éliminer les dogmes contraires aux intérêts de la morale et de la vie sociale. Aux esprits contemplatifs, qui savent se gouverner eux-mêmes, et gouverner les autres, est réservée la démonstration des grandes vérités philosophiques qui forment le contenu de la religion naturelle[2].

De semblables convictions devaient manifestement détourner Bruno de la vocation de réformateur, entendue au sens plein du mot, telle que l'ont comprise Guillaume Postel et Campanella. Il reste toutefois compris dans la liste des partisans et des champions de l'idée d'une religion naturelle et philosophique : au moins dans l'esprit d'une élite il a voulu en effet substituer l'adoration de l'éternel et du divin aux dogmes et aux cultes particuliers des diverses confessions religieuses,

1. Harald Höffding, *Histoire de la philosophie moderne, édition citée*, t. I, p. 152 et 119.

2. *La Cena de le Ceneri*, dial. 4°, ediz. Gentile, p. 86-88. — P. 88 : Parlare con i termini de la verità dove non bisogna, è voler che il volgo e la sciocca moltitudine, della quale si richiede la prattica, abbia il particular intendimento ; sarebbe come volere, che la mano abbia

et en même temps, en adoptant les directions générales de la culture de son époque, il a songé à remplacer nombre de préceptes moraux et de dogmes théoriques du christianisme par des enseignements plus conformes à la raison et à la nature.

l'occhio, la quale non è stata fatta dalla natura per vedere, ma per oprare e consentire a la vista. — *De l'Infinito, Universo e Mondi*, dial. 1°, p. 295, ediz. Gentile : La fede si richiede per l'instituzione di rozzi popoli, che denno esser governati, e la demonstrazione per gli contemplativi, che sanno governar sè e altri. — *Traduction :* Parler avec les termes de la vérité là où cela n'est pas nécessaire, c'est vouloir que le vulgaire et la sotte multitude, de laquelle on n'exige que la pratique, ait l'intelligence proprement dite ; ce serait vouloir que la main ait l'œil, elle qui n'a pas été faite par la nature pour voir, mais pour travailler, et pour obéir à la vue... La foi est requise pour l'éducation des peuples grossiers qui doivent être gouvernés, et la démonstration pour les contemplatifs, qui savent se gouverner eux-mêmes et gouverner les autres. — Cf. Bruno, *Acrotimus*, ediz. Fiorentino (*Opera latine conscripta*, I, I, p. 65-66). — *La Cena de le Ceneri*, dial. 1°, ediz. Gentile, p. 34

CHAPITRE VI

La Philosophie religieuse de Campanella

I. — Religion et Nature

La philosophie de Campanella est le dernier effort accompli par la pensée de la Renaissance pour mettre la religion en harmonie avec les tendances de la culture scientifique et surtout morale de l'époque, et pour tenter de résoudre les graves problèmes politiques et sociaux posés par la Réforme et par l'hostilité mutuelle des diverses confessions. Le retour aux enseignements de la raison naturelle, tel est le principe de la solution qu'elle propose. Voyons maintenant les conséquences qu'elle s'efforce de tirer de ce principe.

La confiance dans la dignité de l'homme, dans la bonté de la nature et dans la souveraine harmonie de l'univers, domine tout le développement de cette doctrine religieuse, qui a presque complètement oublié les idées chrétiennes de la chute, de la grâce et du péché. Pour se concilier avec la nouvelle morale, elle doit donc insister sur le caractère normal, inné, instinctif, de l'aspiration vers Dieu, et en montrer les origines jusque dans les inclinations les moins nobles, et les plus étroitement liées à la vie biologique, que le physicien voit se manifester chez les êtres de l'espèce la plus inférieure, et non seulement parmi les animaux, mais parmi les végétaux et les corps bruts. Dès lors, c'est dans la nature tout entière, telle que la conçoit le panpsychisme, que Campanella pense découvrir un élan puissant, qui soulève vers Dieu toutes les créatures, en sorte que pour elles, et surtout pour la plus parfaite d'entre elles, la vie religieuse dans toute sa fécondité : puissance, sagesse, amour, n'est que le prolongement naturel et nécessaire de

l'activité de l'être, qu'elle enrichit et qu'elle exalte au lieu de l'abaisser et de l'annihiler. Nous avons vu déjà que sa manifestation la plus parfaite, terme ultime d'un progrès dont les étapes antérieures sont l'instinct de conservation personnelle, le désir de perpétuer son espèce, et l'amour de la gloire, est représentée chez l'homme par le pressentiment du divin, de l'infini et de l'éternel, l'aspiration à l'immortalité, l'ardente soif d'union avec Dieu. Il importe maintenant de montrer comment ces tendances de l'homme sont déjà en germe dans l'activité des êtres inférieurs.

Pour Campanella, il existe, au-dessous de la religion surnaturelle et révélée (*religio supernaturalis*) et de la religion rationnelle (*religio rationalis*), qui sont toutes deux le privilège de la seule créature douée de raison et faite directement à l'image de Dieu, une religion animale (*religio animalis*), qui appartient aux animaux et aux végétaux aussi bien qu'à l'homme, et qui suppose à son tour, au-dessous d'elle et avant elle, une religion naturelle (*religio naturalis*), commune à toutes les réalités créées, mais possédée en propre par les corps matériels [1].

Par cette dernière forme de religion il faut entendre le culte que tous les êtres rendent à Dieu lorsqu'ils se portent vers les fins que le Créateur leur a assignées, lorsqu'ils aspirent, de toute la force de leur instinct, à se reproduire, à se multiplier, à s'assimiler leurs contraires qualitatifs, en un mot à se rendre éternels [2]. Le principe de toute vie, c'est l'amour, mais d'où vient à chaque être l'amour qu'il éprouve pour les autres choses, sinon de son désir de conservation personnelle, qui l'incite à rechercher son semblable et à lutter contre les forces hostiles ? La chaleur ne veut pas être le froid ; elle tend au contraire à l'absorber et à le détruire, et le froid agit de même à l'égard de la chaleur. La mouche ne veut pas être l'homme, le chien ne demande pas à être le lion ou l'éléphant.

1. *Ath. tr.*, 1636, cap. IX, p. 94 sq. — Le terme « religio naturalis » est pris ici par Campanella dans un sens plus étroit que d'ordinaire : il désigne la forme la plus rudimentaire de la religion, constatée dans tous les êtres de la nature, et qui est la seule que possèdent les corps appelés, — du reste fort improprement, — des corps bruts.

2. *Op. cit.*, *cap. cit.*, p. 95.

Il arrive même souvent que les hommes préfèrent la mort à une contrainte qui les forcerait à vivre non suivant leur être propre, mais suivant un être étranger et qui leur est odieux, par exemple dans la servitude ou dans la misère. L'amour de soi, antérieur à l'amour des autres, est donc l'origine de toute vie et de toute harmonie, universellement réalisées dans le monde par la lutte et par l'équilibre des contraires ; sans cet amour, les choses retourneraient au chaos, ou seraient bien vite annihilées [1].

Ainsi se manifestent déjà au sein de la réalité physique cette activité finaliste, cette vivante appétition qui, en prenant conscience d'elles-mêmes et de leurs raisons d'être, vont devenir chez l'homme une aspiration vers Dieu, principe du savoir, de l'amour et de la puissance. Bien qu'elles ignorent la raison de la fin vers laquelle elles tendent [2], les réalités de la nature matérielle n'en aspirent pas moins obscurément à remonter à leur principe : l'amour de leur être propre est déjà chez elles, implicitement et indistinctement, l'amour de l'Etre par lequel elles se conservent, en qui seul elles trouvent la garantie de leur existence et de leur éternité. Les eaux de la mer, après avoir erré dans les canaux souterrains et subi la violence de l'homme qui les détourne pour son propre usage, reviennent à leur lieu d'origine, où les poussent la secrète attraction et le pressentiment caché de leur fin. La terre, transformée en arbre et en fumée par la vertu des lois de la génération et de la combustion, s'élève vers le ciel, mais avouant qu'elle ne saurait y trouver sa vie, elle revient bientôt se mêler à la masse des corps terrestres. La chaleur, émanée du soleil, façonne, à l'intérieur du sol où elle est enfermée, les métaux, les pierres, les plantes, les liquides, les animaux, mais bientôt la force de son appétition originelle l'attire à nouveau vers le soleil, vers les corps célestes ses parents où elle pressent que son bonheur réside [3]. Ainsi agissent également les animaux lorsqu'ils se joignent aux représentants de leur espèce, et constituent des sociétés comme celles des fourmis,

1. *Met.*, lib. VI, cap. X, art. I, pars II, p. 74.
2. *Ath. tr.* 1636, *loc. cit.*
3. *Met.*, lib. XVI, cap. II, art. II, pars III, p 202.

des abeilles, ou des castors ; — et ce mouvement de retour (*reversio*) mérite bien d'être appelé la *religion* des choses, puisqu'en toutes il manifeste le désir de se *relier* (*religio*, *religare*) à leur principe, et l'aveu qu'en dehors de lui elles ne trouvent ni l'immortalité, ni la sécurité de leur essence [1].

L'instinct religieux porte donc tout être à rendre un culte au principe de son existence ; mais pour les corps matériels, et pour les animaux eux-mêmes, ce principe n'est pas directement et immédiatement Dieu. Pour les premiers, c'est la terre, d'où leur vient la substance de leur corps ; pour les seconds, c'est la terre aussi, mais en outre le soleil, d'où procède la chaleur subtile qui a formé leur esprit vital. Il s'ensuit que chez les uns et les autres le culte divin n'est pas direct et immédiat. Il l'est davantage cependant chez les animaux parce que le soleil est un être vivant plus élevé en dignité et plus proche du Créateur que la masse froide de notre globe, mais on ne peut comparer néanmoins cette religion animale à la religion humaine. Possédant un esprit immatériel, qui reçoit immédiatement son essence des pures Primalités, l'homme, qui tend vers la terre par son corps, vers le soleil et le ciel par son esprit vital (*spiritus*), tend vers Dieu par son âme immortelle (*mens*). « Toutes les choses qui émanent immédiatement de Dieu rendent à Dieu un culte immédiat ; celles qui au contraire n'émanent de Dieu que par l'intermédiaire d'autre chose, comme la chaleur solaire, qui procède immédiatement du soleil (qui, il est vrai procède de Dieu), ne retournent pas tout de suite à Dieu par un culte ; elles se portent d'abord vers leur principe le plus proche [2] ».

Or, quel est pour l'homme ce principe, sinon la divinité elle-même, plus immédiatement présente en lui que dans toutes les autres créatures, la divinité qu'il connaît en se connaissant lui-même, qu'il aime en s'aimant lui-même, et dont il reçoit toute la puissance, toute la science et tout l'amour qu'il possède ? C'est donc à Dieu directement que l'homme revient,

1. *Ibidem :* Hanc reversionem dico esse religionem omnium rerum, quoniam iterum suo se religant principio, fatentes extra illud immortalitatem vel securitatem Entitatis suae non inveniri. —

2. *Met.*, lib. XVI, cap. III, art. II, pars II, p. 205.

déjà lorsqu'il vise à conserver son existence individuelle, plus encore lorsqu'il tend à perpétuer son espèce ou, dans sa patrie, le souvenir de son nom, au plus haut degré enfin lorsqu'il recherche la divinité dans la contemplation de l'univers créé ou dans l'intuition mystique de l'être ineffable. Dieu est l'origine et en même temps il est le but de toute cette activité, et comme celle-ci s'explique et en outre se justifie par l'éminente valeur de l'objet suprême vers lequel elle s'oriente, virtuellement parfois et à l'insu de l'être agissant, mais aussi, chez l'homme, réellement et consciemment, on comprend maintenant que pour Campanella nulle irréductible opposition ne pouvait éclater entre les fins de la morale naturelle et celles de la religion. Placées à leur rang de dignité, les premières sont bonnes, non au même degré, mais au même titre et pour les mêmes raisons que les secondes. Aucune frontière précise et infranchissable par les seules ressources de la nature n'est plus tracée entre le sacré et le profane ; la vie tout entière est magnifiée, glorifiée et bénie par l'homme, quand il en découvre la signification et l'orientation cachée. Entre l'humain et le divin, le naturel et le surnaturel, il aperçoit non pas une séparation et une contradiction, mais une harmonieuse continuité.

Il n'arrive donc jamais au croyant, lorsqu'il se pose le problème de la valeur de la vie, de constater avec douleur un désaccord fondamental entre l'existence et ses conditions, entre les aspirations intérieures de son esprit et la direction de la nature. Il n'entre pas dans la vie religieuse par la voie de l'affliction et du pessimisme, comme une âme qui prendrait conscience de la nécessité de sacrifier une partie de ses tendances afin de donner satisfaction aux besoins et aux penchants de la partie la plus noble de son être. Se sentant au contraire en parfaite harmonie avec les lois de sa propre constitution et celles de l'activité universelle, il découvre avec la joie la plus vive la fin réelle de tous ses vœux, manifestes ou cachés, l'objet unique dans la possession duquel tous ses désirs trouveront leur repos dans la paix et la béatitude. Son union avec Dieu, c'est l'épanouissement de son être qu'aucun déchirement, qu'aucun renoncement n'a précédé. C'est ainsi que le type religieux représenté par Campanella se trouve opposé

sur tous les points, comme l'a bien vu Höffding [1], à celui que représente Pascal. Le naturalisme l'a marqué de sa forte empreinte, et jamais les idées qu'il évoque ne sont assombries par rien qui ressemble, même de loin, à l'étrange et ardente inquiétude mystique qui s'exprime en accents poignants et d'une tragique sublimité dans les *Pensées* et dans *le Mystère de Jésus*.

De toutes les conceptions de notre philosophe, la plus propre à faire ressortir le caractère naturel qu'il confère à l'instinct religieux est assurément la continuité qu'il établit entre les actes religieux par lui attribués aux animaux et aux hommes dans leur vie sociale quotidienne, et d'autre part le culte divin proprement dit. — En elle-même la religion des corps appelés, d'ailleurs inexactement, des corps inanimés, n'est que l'obéissance irréfléchie à une fin. Parce qu'il possède une âme immatérielle et une raison, l'homme y ajoute une connaissance, trop souvent du reste voilée et effacée, de cette fin de l'activité universelle. Or de celle-ci les animaux ont déjà en partage une obscure intuition, qui fait d'eux des êtres religieux supérieurs aux réalités physiques. Ils connaissent le sentiment de la honte (*verecundia*) qui les détourne des substances abjectes comme les excréments, et leur inspire de l'horreur pour les affections basses comme la lâcheté. Ils vénèrent les causes bienfaisantes par lesquelles leur être se conserve. L'éléphant s'agenouille devant la lune, et il procède après le coït à de véritables lustrations. Les abeilles ont pour prêtres des frelons. Les oiseaux s'assemblent le matin pour annoncer l'approche du jour par leurs chants et saluer de cris joyeux le soleil levant [2]. Si le culte extérieur n'est pas étranger à la religion animale, qu'y-a-t-il d'étonnant à ce que l'homme le pratique, avec plus de raison et de conscience ? L'attitude de la supplication et de l'action de grâces est commune à la vie religieuse et à la vie profane quotidienne. Les génuflexions, les inclinaisons de tête, les saluts, tout le cérémonial

1. Harald Höffding, *Philosophie de la Religion*, trad. Schlegel, Paris, Félix Alcan, 1908, p. 114. — Höffding rapproche le type religieux de Campanella de celui de Joseph Butler et de Rousseau.

2. *Ath. tr.*, 1636, cap. VII, p. 63, 64, 67 ; — cap. IX, p. 97.

des offices sacrés, constituent des manifestations naturelles de sentiments profonds qui s'expriment déjà de la même manière dans les relations des hommes entre eux et avec les princes [1].

Ce qui est vrai du culte est vrai de la divination et de la prophétie. Parmi les animaux, les oiseaux notamment savent prévoir les événements naturels, en sorte qu'ici encore l'homme, qui a poussé cet art jusqu'à la perfection de l'astrologie, ne fait que parachever l'œuvre de la nature, art divin immanent aux choses et avec lequel la religion même se confond à son origine. Nouvelle preuve de l'accord profond qui existe entre celle-ci, considérée jusque dans ses manifestations les plus extérieures, et d'autre part les penchants les plus essentiels et les plus primitifs de toute créature !

Dans un système aussi pénétré de naturalisme, comment le dualisme inhérent à toute religion et peut-être même à toute morale pourra-t-il maintenant s'introduire ? Entre l'instinct de conservation personnelle et les inclinations altruistes, entre ces deux groupes de tendances et le souci de la vie future et du salut, bref entre les directions de la nature et les préceptes de la philosophie religieuse, Campanella, qui se disait chrétien et catholique, n'aurait-il admis et reconnu aucune opposition, non pas même foncière et permanente, mais transitoire et accidentelle ?

Une des affirmations fondamentales de notre philosophe porte sur la subordination de fait de l'amour de soi à l'amour de Dieu. Ce n'est pas l'amour de soi-même qui conduit l'homme à aimer Dieu, c'est l'amour de Dieu qui est dans l'homme la raison de son amour de soi, qu'il possède par participation à une des trois Primalités de l'Etre infini. Ce qui est vrai de l'être humain est vrai aussi des autres créatures. Toutes aiment leur Créateur plus qu'elles ne s'aiment elles-mêmes. L'objet de leur appétition, c'est toujours et partout l'être, en tant que souverain bien, donc en tant que Dieu, en qui toutes cherchent la suprême béatitude, chacune à sa manière. Elles l'aiment donc plus qu'elles ne s'aiment elles-mêmes, en vertu d'une inclination qui en elles est innée. Comment en effet ne préféreraient-elles pas l'être absolu à l'être relatif, l'être infini

1. *Op. cit.*, cap. IX, p. 100. —

et éternel à l'être mortel et fini [1] ? Dès lors, si la source de notre attachement à notre personne, et, par notre personne, aux autres objets, c'est essentiellement l'amour de Dieu [2], il semble que l'on ne saurait découvrir en nous aucun de ces antagonismes de tendances que le christianisme explique par le combat de l'esprit et de la chair, ou par la résistance de la nature à la grâce.

Telle n'est pas pourtant l'opinion de Campanella. Si optimiste que soit sa philosophie, elle contient en elle de quoi rendre compte des luttes qui se livrent dans le cœur de l'homme entre l'égoïsme et l'amour d'autrui, entre les affections ou les passions corporelles et l'aspiration religieuse. Tout son système est en effet dominé par le dualisme de l'être et du non-être, auquel correspondent, dans la sphère de la science l'opposition de la connaissance acquise et surajoutée des choses extérieures au savoir inné qui est une intuition de soi, dans la sphère de l'activité la superposition à l'amour essentiel, qui est l'amour de son être propre, d'un amour accidentel, répandu sur des objets étrangers. Cette contrariété fondamentale va réapparaître dans la vie religieuse.

Remontons jusqu'à son principe métaphysique, pour mieux en comprendre ensuite les conséquences morales. Le non-être

1. *Met.* lib. XVI, cap. II, art. I, pars III, p. 201 : Omnia appetere semper et ubique esse, tanquam summum bonum, ergo Deum, ergo in ipso beatificari omnia, modo quodlibet tamen suo : idcirco ipsum plus quam seipsa amare innato appetitu... Cum enim ipsae [cunctae res] sunt mortales et finitae et desiderent potius immortalitatem et infinitatem, ergo magis Deum cupiunt immortalem infinitumque, quam se ipsas. — *Met.*, pars II, p. 77, lib. VI, cap. X, art. IV : Et Amorem, quo cuncta Deum amant esse essentialem magis et excedere amorem proprii esse... P. 78 : Nam ideo nosmetipsos amamus quia esse amamus, ergo magis amamus esse simpliciter quam secundum quid : ergo magis amamus Deum et essentialius.

2. *Met.*, pars II, p. 78, lib. VI, cap. X, art. IV : Verumtamen Amor, quo Deum amamus, non est accidentalis, sed essentialis. Nam ideo nosmetipsos amamus quia esse amamus, etc... Nos vero caduci, finitique Potentia, Sapientia, et Essentia : ergo magis amamus Deum quam nosmetipsos, dum amamus nosmetipsos, quia quod non sumus nos, sed quod Deus est amamus. Item id quod nos scimus est umbra quaedam entitatis divinae ; et gaudemus esse, quod sumus, quia Divinitas participata talem saporem habet : Divinitas participata est omne cujusque esse ; ergo omne ens seipsum esse amando, magis amat Deum quam se.

est la cause de la multiplicité des substances individuelles, dont l'ensemble organisé constitue l'univers. Si toute réalité naturelle est séparée du principe de son être, qu'elle s'efforce de découvrir et de rejoindre, si par exemple la chaleur s'est éloignée du soleil, si l'animal, comme individu, est opposé à son espèce, si l'âme humaine est distincte de l'âme divine et emprisonnée dans le corps, ce n'est pas accidentellement, c'est en vertu des lois mêmes de la création, qui est le produit d'un mélange transcendental de l'être et du non-être. L'homme donc, plus que toutes les autres créatures, se sent exilé de sa propre patrie, et s'aperçoit qu'il vit dans la région de la division et de la dissimilitude [1]. Par son intelligence il se rend compte aussi du destin qui pousse les êtres à s'éloigner de leur principe, et à laisser pénétrer dans leur conscience la connaissance surajoutée et l'amour accidentel des autres êtres, dont ils songent, en vue de l'expansion de leur propre nature, à s'assimiler constamment les propriétés. « Toutes les choses qui s'éloignent de leur principe en allant de la connaissance infuse à la connaissance apportée du dehors, s'en éloignent en vue de quelque fin ; cette fin une fois atteinte, elles reviennent à leur principe. Cette fin est double. L'une leur est connue. L'autre n'est connue que de la Première Cause qui se sert d'elles comme instruments. Ainsi la fin de l'eau qui s'élève à travers la terre spongieuse jusqu'au-dessus des montagnes, c'est sa propre conservation, dilatation et amplification, mais celle de Dieu, c'est l'irrigation des plantes, l'instauration de la terre, et l'écoulement de l'eau à travers les plaines, nécessaire à la vie des plantes et des corps bruts. De même la fin de la chaleur du soleil est son expansion en vue de la destruction du froid, mais la fin de Dieu c'est la génération des plantes, des eaux, des métaux, et des animaux, à l'intérieur desquels la chaleur est retenue ensuite par une *volonté surajoutée ;* — cette fonction une fois remplie, *la volonté infuse* la fait de nouveau se diriger vers le haut pour revenir au soleil » [2].

Il y a donc dans la nature un mouvement dont la direc-

1. *Met.*, lib. XVI, cap. I, art. I, pars III, p. 196.

2. *Met.*, lib. XVI, cap. II, art. III, pars III, p. 203

tion est exactement contraire à celle de l'aspiration religieuse. Pourquoi Dieu, qui n'a pas voulu le mal, a-t-il introduit au sein de l'univers créé cette opposition de forces hostiles ? C'est le problème même de la création, inaccessible à la raison, qui est impuissante à s'expliquer le mélange de l'être et du non-être. Le Créateur vraisemblablement a voulu se donner à lui-même et offrir aux habitants du Ciel le spectacle d'un drame dont toutes les réalités naturelles, et plus particulièrement les hommes, sont les acteurs aveugles, ignorant la fin et la signification des rôles qu'ils jouent dans la comédie universelle. La scène une fois évacuée, il jugera de la manière dont les rôles ont été remplis, les paroles dites et les actions exécutées [1].

Comment se manifeste chez l'homme la réalité de ce mouvement, qui s'éloigne de Dieu en détournant sur des objets particuliers cet amour originellement orienté vers l'Etre universel ? Pour comprendre ce changement de direction, il faut le comparer aux perversions analogues que l'on rencontre chez les autres créatures, et l'expliquer ensuite par le triomphe momentané de la connaissance empirique sur le savoir inné, et de l'amour accidentel sur l'amour essentiel.

L'univers physique, comme l'âme humaine, nous offre en effet le spectacle de ces conflits d'appétitions et de désirs qui tous naissent de l'opposition première entre l'être et le non-être, la notion innée de soi et la notion acquise des choses, l'amour primitif de l'Etre et l'amour surajouté des êtres. La chaleur veut en même temps revenir au soleil sa patrie, et rester dans le corps de l'objet naturel dont elle entretient la vie. Les animaux, quelque vive que soit leur ardeur à poursuivre, animés par une impulsion divine, les fins de leur espèce, se laissent absorber par les sensations, et n'obtiennent jamais une connaissance claire de leur activité. En eux comme dans les corps bruts, « la connaissance innée com-

1. *Ibidem* : Et ponuntur animae in corporibus sicut comici sub larvis personantur ad comoediam agendam superis ; qua expleta, restituunt mutuata spolia, et larvas ipsis elementis, et ad Deum evolant, qui judicet de recte dictis et factis in comoedia. — Cf. *Ath. tr.*, 1636, cap. VIII, appendix, p. 92 : Procul dubio nos terrigenae ludum agimus caecum... Mens nostra ex comoedia delectatur.

bat avec la connaissance acquise, et comme toute connaissance engendre un appétit, des appétits qui se combattent existent dans les choses »[1].

Pareillement l'homme, placé dans un monde où il doit en même temps, pour conserver sa vie, se connaître lui-même et connaître les autres choses, s'aimer lui-même et aimer les autres choses, se trouve maintes fois partagé entre deux tendances opposées dont l'une vise à le rapprocher, l'autre au contraire à l'éloigner de Dieu. Lorsqu'en effet son savoir et son amour intérieur de l'Etre se répandent sur les objets externes et finis, ils risquent de s'y absorber et de se résoudre en passions et en affections multiples, qui détournent son esprit de la vraie science et du pur amour. Son âme s'oublie elle-même dans les choses ; elle est alors comme aliénée d'elle-même, et l'état où elle se trouve ressemble à une extase tournée non vers le monde spirituel, mais vers les réalités corporelles et sensibles. Cette folie est visible dans les passions de l'amour, de l'ambition, de l'avarice, où notre être ne se connaît plus[2]. De là vient que l'esprit ne possède de son existence qu'une science obscure, oublie sa nature et ses fins, et même ose nier sa céleste origine. La perception des sens étouffe en lui la raison, l'amour accidentel y détruit l'amour essentiel. C'est alors que l'âme, si elle réfléchit, reconnaît qu'elle est exilée de sa patrie véritable, et que la honte la conduit à admettre le mystère de la chute originelle. C'est alors aussi que se manifeste en elle avec éclat le besoin

1. *Met.*, lib. XVI, cap. II, art. III, pars III, p. 203 : Et saepe repugnat innata notitia cum illata : idcirco appetitus repugnantes sunt in rebus.

2. *Met.*, pars III, p. 246, lib. XVII, cap. III, art. I : Ergo quoniam mutatur mens ab objectis, et a sui notitia et esse alienatur. — *Met.*, pars II, p. 249, lib. X, cap. I, art. XI : Extases vero ad inferiora facit [mens] expandendo, effundendoque se extra ad corporalia objecta : ubi quo magis amplificari sibi videtur, eo magis angustiatur et affligitur, et desperationem sui nanciscitur, et ignotationem. — *Met.*, pars I, p. 20, lib. I, cap. I, art. IX : Quorum vero extasis est ad inferiora, vilius alienantur, ut amatores mulierum, aut pecuniarum, deserentes seipsos rapti in objectum. — *Met.*, pars III, p. 208, lib. XVI, cap. VI, art. I : Homines corporis curam et natorum et uxorum et Reipublicae gerentes, superadditis abundant passionibus, scientiaque innata eisdem obruitur. Propterea non facile possunt ad Dei veri cognitionem pervenire.

d'une révélation et d'un secours particulier de Dieu, pour se retrouver elle-même, se ressaisir, reprendre la direction de ce mouvement de retour vers son principe qui est l'acte essentiel de la vie religieuse[1].

A vrai dire pourtant, malgré plusieurs affirmations conformes sur ce point à la plus stricte orthodoxie, il ne doit pas y avoir pour Campanella, pas plus que pour Plotin, dont tout ce dualisme est inspiré, d'autre chute originelle que celle qu'il explique, d'une manière toute métaphysique, par la collaboration nécessaire du non-être à la production des êtres individuels, collaboration dont les conséquences inévitables sont l'emprisonnement de l'âme dans le cachot du corps, le mal de l'égoïsme, la prédominance des affections profanes sur l'amour de Dieu. N'est-il pas déjà intéressant néanmoins de constater que, malgré l'optimisme fondamental qui anime toute sa philosophie, les nécessités inhérentes à la solution des problèmes moraux et religieux l'ont contraint de maintenir, en le transposant, le dualisme chrétien ? On ne peut assurément qu'être frappé de voir que le besoin d'invoquer le mystère de la création, et d'admettre l'utilité d'une croyance révélée, n'est ressenti par lui qu'au moment où il constate l'inéluctable conflit qui dans l'âme humaine et dans la nature entière éclate quotidiennement, malgré une incontestable communauté d'origine, entre l'instinct religieux et l'amour, trop souvent victorieux, des choses extérieures et profanes. Abandonne-t-il pour cela sa confiance dans la religion naturelle, et son appel à la révélation chrétienne part-il d'un cœur sincère ? Nous ne le croyons pas, et nous nous proposons d'étayer notre opinion sur des preuves précises. Mais en avouant l'existence dans la nature même de forces opposées à la religion, Campanella était obligé de faire au pessimisme sa part dans son système philosophique, et du même coup sa conception des valeurs respectives de la spéculation et de l'activité profane d'une part et de l'expérience mystique d'autre part, s'en trouvait modifiée dans un sens bien plus favorable aux croyances traditionnelles du christianisme.

1 *Met.*, pars III, p. 196, lib. XVI, cap. I, art. I : voir le titre de l'article. — *Ibidem* : Etenim, ubi nulla est culpa, non verecundamur.

A l'intérieur de la vie *proprement* religieuse, qui est celle de l'âme immatérielle (*mens*), notre philosophe distingue trois fonctions principales. Pour remplir les devoirs qu'elle impose, l'homme doit d'abord diriger toutes ses puissances vers le culte de Dieu, en détournant son âme des objets extérieurs pour l'absorber dans la préoccupation des réalités intérieures et spirituelles. C'est ainsi que nous agissons lorsque, renonçant aux choses temporelles, au mariage, à la famille, aux relations sociales, nous nous consacrons entièrement à Dieu, comme les prêtres et les moines [1]. — Une seconde partie du culte intérieur consiste dans la spéculation sur les choses divines et humaines, dans la philosophie par exemple et la théologie. Pour Campanella toute science est une partie de la religion, et tous les philosophes, même les sages du paganisme, sont de droit naturel religieux, quelle que soit leur situation vis-à-vis de la société religieuse politiquement constituée : ils se consacrent en effet à la contemplation des œuvres de Dieu, et par cette contemplation, comme par les degrés d'une échelle, ils s'élèvent jusqu'à l'extase, dans laquelle leur âme se confond avec le principe divin de l'univers [2]. — Néanmoins, — et c'est ici que Campanella corrige sur un point important son optimisme naturaliste et n'hésite pas à affirmer la supériorité de l'inspiration mystique sur la spéculation profane, — le choix de cette dernière méthode pour parvenir à la connaissance et à l'amour de Dieu, présente, dit-il, un très grave danger. Les philosophes, comme le prouve l'exemple des Epicuriens et des Averroïstes, risquent d'errer indéfiniment et de s'égarer à travers la multitude infinie des œuvres du Créateur [3], et de préférer la science extérieure et acquise à la perfection de la sagesse intérieure et innée.

Or la troisième et la meilleure partie de la religion consiste

1. *Met.*, lib. XVI, cap. III, art. II, pars III, p. 205.

2. *Ibidem :* Philosophi omnes jure naturae licet non politica mancipatione, Religiosi sunt, quoniam vacant contemplationi operum Dei, qua contemplatione in extasim ad superiora *quasi per scalam contemplatarum rerum* elevantur.

3. *Op. cit.*, *loc. cit.*, p. 206. — Cf. *Met.*, pars II, p. 151, lib. VII, cap. VI, art. II : Et quidem Philosophi per ea quae facta sunt ipsum [Deum] venantur, et cum sint infinita, nunquam pertingunt ad finem.

dans l'amour de Dieu et de sa loi, et dans l'amour de toutes choses et de nous-mêmes pour Dieu et à titre de créatures de Dieu. Bien supérieure donc à la contemplation philosophique est une seconde forme de l'extase qui ne comporte aucune dialectique progressive, et par laquelle, dans un acte qu'on peut appeler la contemplation de la charité (*contemplatio charitativa*), certains hommes, comme Socrate sous le règne de la loi naturelle, mais surtout comme les chrétiens : Saint-François, Sainte-Catherine, Sainte-Brigitte, se sont élevés directement, et sans intermédiaire sensible et corporel, à l'intuition du monde archétype, à l'union parfaite et complète avec Dieu. Telle est la méthode la plus facile et la plus courte de la vie religieuse. Dieu n'est plus alors recherché dans ses effets, il est connu immédiatement et en lui-même ; voilà pourquoi de nombreux illettrés, d'une ignorance complète sur les choses extérieures, ont pu parvenir à ce degré suprême de la vie intérieure mystique, sans recourir à aucune science et par l'usage de leur seule sagesse infuse [1]. En reconnaissant l'éminente dignité de l'inspiration et de l'illumination religieuse spontanée, Campanella semble ainsi, à l'exemple de Bruno dans les *Eroici Furori*, rétablir dans ses droits la pure vie contemplative et ascétique et en un sens même l'expérience surnaturelle, que le naturalisme de sa morale et de ses conceptions scientifiques ou psychologiques avait paru exclure. Ces vues s'enchaînaient-elles dans sa pensée à une approbation persistante de la foi chrétienne et des mystères de la révélation ? Telle est la question que nous devons maintenant examiner.

II. — Religion naturelle et Religion révélée

Dans plusieurs de ses ouvrages et notamment dans l'*Atheismus triumphatus* et dans la *Métaphysique*, Campanella s'ef-

1. *Met.*, pars III, p. 206, lib. XVI, cap. IV, art. I : Ita Deo adhaeret homo ut prorsus elevetur a rebus corporeis et in *extasim alteram quasi sine scala rapiatur*, et mente et corpore interdum, ut Socrati evenit in lege naturae, et quotidie in Christianismo visuntur exempla, ut in Francisco, Catharina, Brigida, et in multis illiteratis hominibus, qui non quaerunt

force de démontrer que seule la religion catholique est en mesure d'établir l'origine divine de ses enseignements et la vérité de ses mystères, sur la base de faits historiques incontestables, de miracles authentiques, et de prophéties confirmées par les événements. Les témoins qui déposent en sa faveur ont souvent signé de leur sang leurs témoignages, et on ne peut suivant notre philosophe comparer les actions et les paroles dse martyrs, des prophètes et des apôtres du christianisme, aux impostures des législateurs de l'Islam ou de tant d'autres religions. Seule entre toutes les confessions, la confession catholique peut donc produire la preuve historique du caractère surnaturel de sa fondation, de son développement et de sa doctrine. Les autres, artificiellement créées pour des fins politiques, n'invoquent que des prophéties mensongères ou des miracles obtenus par les seules ressources de la magie [1].

De ces affirmations de Campanella, nous savons déjà, par l'étude de la vie et de son œuvre, ce qu'il faut retrancher, si l'on ne veut conserver que l'expression fidèle et sincère de sa doctrine personnelle. La seule qui corresponde quelque peu dans son esprit à une réelle conviction est celle qui porte sur le caractère naturel de certaines croyances ou de certaines institutions chrétiennes. Elle s'explique aisément en effet, d'abord, comme nous l'avons vu en exposant son opinion sur la Réforme, par les considérations sociales prédominantes qui lui dictent une aussi favorable appréciation, ensuite, comme nous l'indiquerons plus loin, par le rapprochement qu'il établit entre les mystères catholiques et les merveilles de la magie. La plupart de ses autres protestations d'orthodoxie peuvent légitimement être suspectées, et si l'on veut savoir quelle est sa position véritable vis-à-vis des dogmes de l'Eglise romaine, c'est plutôt sa conception générale et philosophique des rapports de la religion naturelle et de la religion révélée qu'il importe d'examiner de près.

Si Campanella décrit les croyances et les pratiques cultuel-

Deum effectibus suis, sicut Philosophi faciunt, sed in ipso Deo, et *haec est via facilior et brevior*... Et sic nihil vagantes per multitudinem infinitam operum Dei, in qua saepe fallimur et praecipitamur,... immediate suo conjunguntur principio.

1. *Ath. tr.*, 1636, cap. XV et XVI, p. 196, 210, et passim.

les admises dans les diverses confessions religieuses, et les confronte avec les dogmes et les cérémonies catholiques, c'est en apparence pour démontrer la supériorité de la loi chrétienne sur toutes les autres lois. En vérité, c'est pour mettre en lumière le fonds d'idées et de sentiments commun à toutes les religions positives, y compris le christianisme, et qui représente pour lui la seule véritable religion. « J'ai vu, écrit-il, que dans les sectes les plus méprisées il y a des pensées admirables, et quand je les rapporte, il est nécessaire que je fasse semblant de les réfuter, comme fait Galilée de Copernic. Mais je les mets sur la scène du monde pour le bien de tous [1] ». Il est donc fermement convaincu que derrière les diversités superficielles de leurs préceptes et de leurs croyances se cache une identité profonde de sentiments et de vues théoriques. Toutes les religions en effet ont leur origine dans la loi naturelle. « Le Monde a une seule loi naturelle imprimée dans le cœur de tous les hommes et que nulle diversité ne peut effacer » [2]. Dégager la signification originelle de cette loi des multiples interprétations par lesquelles elle a été altérée et faussée au cours des siècles dans toutes les religions, tel est le but essentiel de la philosophie, comme celui de la politique est d'enseigner et même d'imposer à toutes les nations le vrai culte, restitué dans sa pureté primitive.

Nombreuses sont dans l'histoire les causes des falsifications successives de la loi naturelle, mais du point de vue psychologique et métaphysique elles s'expliquent surtout par l'opposition de l'amour et du savoir acquis à l'amour et au savoir inné, du point de vue politique par l'intrusion dans la religion des intérêts profanes de l'Etat, infiniment divers suivant les lieux, les temps, et les conditions de la vie sociale de chaque nation. Ainsi transformés en vue d'une adaptation aux passions humaines, les dogmes et le culte naturel étaient en même temps, pour des fins de domination ou de conservation politique, détournés de leur but primitif et modifiés dans

1. Lettre de Campanella à Peiresc du 17 juillet 1635, Amabile, *Cast.*, t II, doc. 311, p. 245.

2. *Ath.*, *tr.*, 1636, cap. X, p. 109 : Ergo Mundus unam habet naturalem legem in cunctorum cordibus insitam, quam nulla diversitas obliterare potest.

leur contenu, au point de devenir méconnaissables, par l'action des législateurs, des monarques, et des peuples eux-mêmes. C'est contre cette seconde sorte de falsification que Campanella élève la protestation la plus énergique. Il voit dans le machiavélisme, considéré comme une doctrine qui assimile la religion à un art de gouverner, le fléau de la morale et de la société, et il poursuit d'une haine implacable les théoriciens et les partisans de la « raison d'Etat » [1].

Si graves pourtant et si nombreuses que soient les erreurs introduites dans les croyances des diverses confessions par l'influence des passions humaines et des considérations politiques, l'unité de la loi naturelle dont elles s'inspirent n'en apparaît pas moins très nettement à l'examen de leur contenu, en sorte que, dans la mesure de leur participation à cette loi, toutes les religions positives peuvent être considérées en un sens comme égales en valeur au christianisme. « Toute loi positive dépend de la loi naturelle, et la loi naturelle est une impression de la loi éternelle ; quant à la loi éternelle, elle est le Christ, Sagesse et Raison de Dieu... [2]. Une fois exclues les lois fausses qui ne sont pas véritablement des lois, les lois positives peuvent être considérées comme des spécifications et des applications de la même loi première naturelle. Leur variété ne nous place donc pas hors de la raison, et elle ne nous aliène du Christ dans aucune nation » [3].

S'il en est ainsi, nulle religion révélée, pas même le christianisme, ne saurait s'attribuer légitimement le privilège de la vérité, ni celui de la grâce divine. « Si la raison première était connue, personne ne s'éloignerait du Christ. Même ceux qui ignorent le Christ sont, qu'ils le veuillent ou non, avec le Christ, en tant qu'ils pensent et veulent *vivre suivant la raison*. De même ceux qui ne veulent pas Dieu et veulent le bien, veulent aussi Dieu... [4]. Toutes les nations sont chrétiennes d'une certaine manière ; lorsqu'en effet elles font profession de vouloir vivre suivant la raison, même ignorant le Christ, elles

1. *Ath. tr.*, 1636, cap. XVIII et XIX, p. 228 et 249.
2. *Op. cit.*, cap. X, p. 107.
3. *Op. cit.*, cap. X, p. 109.
4. *Op. cit.*, cap. X, p. 107.

recherchent le Christ, puisqu'elles recherchent ce qui en fait ne peut être trouvé que par la seule loi du Christ, qui (comme le dit Saint-Augustin) est toujours la même depuis le commencement jusqu'à la fin du monde, exception faite pour le culte extérieur. Les vertus naturelles en effet et la grâce sanctifiante n'ont jamais manqué »[1]. L'adhésion aux vérités révélées enseignées par l'Eglise est si loin d'être indispensable pour mériter le nom de chrétien qu'on peut l'attribuer à tous les hommes qui observent les préceptes de la religion naturelle, et qu'on doit le refuser au contraire à ceux qui les transgressent.

Par suite, pour découvrir la vraie loi chrétienne, il faut retrancher du dogme toutes ces lois surajoutées, toutes ces gloses, et ces commentaires qui ne sont pas inscrits dans les cœurs, mais sur le papier, et dont chacun peut interpréter à sa manière la signification, adaptée de diverses façons dans les religions positives à l'infinie variété des esprits, des sentiments, ainsi que des fins poursuivies. « La loi du Christ, parce qu'elle est elle-même la règle la plus éminente de la raison naturelle, rendue parfaite, vivifiée et élevée par son esprit, a son siège dans les âmes, et quand tous nous aurons été vraiment revivifiés suivant cette loi, nous n'aurons plus besoin de tant de lois nouvelles »[2]. C'est un éloignement progressif de la raison et de l'esprit religieux qui a introduit dans le christianisme tant de lois écrites, comme le défaut d'amour mutuel a introduit les tribunaux et les prestations de serments. Le dessein de Campanella est donc clair : il veut réformer le christianisme pour le ramener à la pureté de la religion naturelle, qu'il estime supérieure à toutes les lois positives. Voyons maintenant comment il justifie philosophiquement l'affirmation de cette supériorité.

L'opposition des deux sortes de savoir et des deux sortes d'amour se traduit ici par un contraste entre la religion innée et infuse (*religio innata, indita*), et la religion surajoutée (*religio addita, superaddita*). L'erreur doit donc s'introduire dans les dogmes et les préceptes des confessions positives de la

1. *Ibidem.*
2. *Op. cit.*, cap. X, p. 115.

même manière que dans la connaissance scientifique et philosophique et dans la morale profane. « L'homme ne se trompe pas dans tout ce qui touche à la connaissance infuse, il se trompe dans la connaissance ajoutée qui endort la connaissance infuse »[1]. Les dogmes faux et pernicieux sont donc le fait de la religion positive, ajoutée par l'art et par la loi humaine à la religion naturelle. Peu importe ici que la première ait la seconde pour origine, comme tout ce qui est artificiel provient de ce qui est naturel [2]. L'amour accidentel des objets extérieurs est en effet le fruit de l'amour essentiel de soi, et pourtant c'est lui seul qui engendre des affections déréglées, de même que le savoir empirique, né de l'intuition de soi, est la seule source des illusions et des erreurs du jugement. C'est pourquoi on peut dire que « la religion posée par nous est imparfaite et fausse quelquefois, la religion infuse au contraire parfaite et vraie » [3]. Telle est la condamnation audacieuse que Campanella n'hésite pas à prononcer contre toutes les religions révélées. Englobe-t-elle aussi le christianisme ? Les observations qui précèdent pourraient nous dispenser de le démontrer, mais comme le texte que nous venons de citer a été discuté maintes fois par les commentateurs [4], nous sommes obligés de nous y arrêter quelque temps.

Le rapprochement opéré par Campanella entre les deux espèces de connaissance et d'amour et les deux formes de la religion ne permet pas, semble-t-il, de contester la généralité du reproche qu'il adresse aux religions révélées. Puisque seule

1. *Met.*, lib. XVI, cap. IV, art. I, pars III, p. 206 : Non quidem homo errat circa notitiam inditam... Errat vero circa additam, quae sopit inditam.

2. *Met.*, lib. XVI, cap. III, art. I, pars III, p. 204 : Sed non modo naturalis est religio hominibus, verum et posita secundum legem et artem invenitur, quoniam a naturali esse dependet artificiale, sicut ab amore sui innato, amor aliorum, et notitia indita per extensionem fit addita.

3. *Ibidem :* Et quoniam in haec addita caecutimus... ideo religio *posita a nobis* est imperfecta, et falsa interdum. Indita vero perfecta et vera.

4. Voir Dejob, *art. cité*, p. 126-127 ; — Francesco Fiorentino, *Tommaso Campanella*, articles de 1875 et 1883 réimprimés dans les *Studi e Ritratti della Rinascenza*, Bari, Laterza, 1911, p. 420-421 ; — Fiorentino, *Telesio*, t. II, cap. X, p. 155-159 ; — Edmondo Solmi, *La Città del Sole*, Modena, 1904, *Introduzione*, p. 27 ; — Giovanni Gentile, compte-rendu de l'article de Dejob dans la *Critica*, anno X, 1912, fasc. I, p. 54-56.

la science innée et intuitive de soi est exempte de toute erreur, et puisque l'amour essentiel de son être, et par son être de l'Etre absolu, est pour l'homme le seul véritable et légitime amour, le privilège de la vérité absolue doit appartenir aussi à la seule religion qui leur corresponde, c'est-à-dire à la religion naturelle. Campanella le refuse ainsi à la partie surnaturelle du christianisme, qu'il introduit sans doute dans sa phrase, avec tous les dogmes révélés des autres confessions, sous la rubrique : *la religion posée par nous* (*posita a nobis*). — D'autre part, de même que notre philosophe englobe les enseignements particuliers du catholicisme dans sa réprobation générale des croyances révélées contraires à la loi naturelle, de même il les comprend dans l'approbation qu'il accorde à toutes les formes du culte divin, considérées comme des expressions plus ou moins parfaites d'une seule et même religion innée. « C'est pourquoi nous cherchions en vain comment Dieu gouverne l'humanité par tant de religions contraires : tous les hommes en effet font profession d'adorer le Dieu véritable et de lui rendre le vrai culte. Entre elles donc aucune diversité intérieure n'existe, si ce n'est celle qui est relative à la science et à la manière. Car ceux-ci comprennent Dieu de telle manière, et comme étant telle chose, ceux-là de telle autre manière, et nous encore autrement. Pareillement, comme nous le montrerons, la loi est unique, mais les formes des lois, les rites, les applications sont variées, suivant ce qui est jugé meilleur, de différentes manières, dans les différents pays »[1].

Il y a plus. Campanella semble parfois se prononcer presque ouvertement contre la foi au surnaturel. En examinant dans le premier chapitre de l'*Atheismus triumphatus* les six catégories de croyants auxquelles s'adresse son livre, il fait preuve d'une tendresse toute spéciale pour ceux de la cinquième, dont

1. *Met.*, lib. XVI, cap. V, art. II, pars III, p. 208 : Propterea frustra quaerebamus quo pacto Deus tot religionibus contrariis orbem humanum regit : omnes enim homines profitentur sese adorare verum Deum, et colere recto cultu : ergo diversitas nulla est intus, nisi sicut in scientia et modo. Nam illi aliud, et aliter Deum intelligunt, aliter isti, aliter et nos. Similiter, etiam ut ostendemus, una est lex, sed legum modi et ritus, et applicationes variae sunt, prout alibi aliter rectius fieri videtur.

il décrit les sentiments de la manière suivante : » Il y a aussi quelques philosophes qui s'attachent à la loi de la nature, telle qu'elle peut être perçue par eux. Suivant leur opinion, toute loi serait vraie prise dans sa signification propre ; toutes recevraient de Dieu l'autorité conférée par les miracles, les prophéties et les martyrs, au grand bénéfice des nations diverses, à chacune desquelles conviennent des lois différentes. La tromperie serait permise par le Créateur, qui se sert pour gouverner le monde de rites et de formes variées, suivant ce qui est requis par la diversité des mœurs nationales. Mais à tous les peuples serait commune la loi naturelle dans laquelle, aux yeux de ces philosophes, est la certitude et la vérité indubitable. Au sujet du surnaturel, ou bien ils ne croient rien, ou bien ils croient tout ce qui est enseigné dans toutes les lois, ou bien encore, dans le doute, ils suspendent leur assentiment. Si une autre vie nous attend après la mort, elle convient mieux, pensent-ils, à ceux qui n'ont fait preuve d'aucun attachement opiniâtre aux sectes humaines, ni d'une foi crédule dans les Dieux, mais ont rendu à la seule Cause Première le culte d'un sentiment pieux et de belles actions, en pratiquant une bienfaisance utile au genre humain » [1]. — Cette profession de foi, inspirée du plus pur déisme, Campanella n'ose la signer, mais elle concorde si manifestement avec l'ensemble de ses conceptions religieuses que nous pouvons, en nous rangeant du reste à l'opinion de M. Kvačala et de Felice Tocco [2], la lui attribuer à lui-même sans crainte de nous tromper.

Opposera-t-on maintenant à ces textes les passages où le philosophe explique au contraire la nécessité de la révélation justement par l'effacement graduel de la religion naturelle primitive, écrasée en quelque sorte sous la masse des croyances et des erreurs de la religion surajoutée [3] ? La réponse à l'ob-

1. *Ath. tr.*, 1631, cap. I, p. 3 ; — éd. de 1636, cap. I, p. 4.

2. Felice Tocco, *Pubblicazioni*, p. 617.

3. *Met.*, lib. XVI, cap. I, art. II, pars III, p. 197 : Imo in his legibus [positivis] homines altercantur, et alii aliud credunt et faciunt, unde scivimus nos indigere Deo legislatore. — *Met.*, lib. XVI, cap. III, pars III, p. 204, titre de l'art. I : Naturali Religioni accedere superadditam, et non in illa, sed in hac errores et varietates contingere, propterea que ad Deum pertinere veritatis revelationem intentare. — *Met.*, pars I, p. 74,

jection serait facile. Non seulement en effet la révélation est considérée souvent par Campanella comme un fait purement naturel, au même titre que le miracle, mais encore il en présente le contenu, quand il consent à l'approuver, comme s'il était identique au contenu de la religion innée elle-même, ou encore comme s'il ne se comprenait que par celle-ci[1]. La preuve en est que tout de suite après avoir opposé à la perfection et à la vérité de cette dernière religion les imperfections et les erreurs de la religion positive, il se garde de donner la révélation chrétienne comme exemple des moyens employés par le Créateur pour ramener à lui les hommes égarés hors de la vraie loi, et n'hésite pas au contraire à s'appuyer sur l'opinion de Socrate, de Platon, de Sénèque et de Pythagore, pour affirmer que jamais ce secours divin n'a manqué au monde[2]. En un sens donc les législateurs de toutes les religions ont raison de se glorifier d'avoir reçu de Dieu les enseignements qu'ils propagent : ils savent d'une science innée qu'ils ont besoin de la divinité, de ses révélations et de ses direction[3]. Maintenant les secours dont elle les favorise présentent-ils vraiment un caractère surnaturel ? Nous savons que Campanella, lorsqu'il se présentait aux papes comme un prophète des temps nouveaux, un apôtre et un thaumaturge,

lib. I, cap. IX, art. X, in fine : Propterea que Religio, *quamvis innata, indiget revelatione et fide ;* quoniam passiones carceris nos alienant a nostri nostraeque originis notitia.

1. *Met.*, lib. XVI, cap. I, art. II, pars III, p. 197-198. Et cum acceperimus ejus [Dei] leges per viros sanctissimos, qui probarunt sese a Deo missos, adhuc agnovimus nec leges prodesse exteriores, nisi ad docendum, non ad exequendum, *nisi sibi intus quisque esset lex.*

2. *Met.*, lib. XVI, cap. III, art. I, pars III, p. 204 : Indita vero [religio] perfecta et vera, et quia contingit homines errare ob additas, idcirco ad Deum spectat, si nostri curam gerit, religionem, et iter ad se propalare ; quod in mundo nunquam defuisse mox probabimus, ut Socrates, Plato, et Seneca, et Pythag. ex ratione Providentiae agnoverunt.

3. *Met.*, lib. XVI, cap. IV, art. I, pars III, p. 206 : Quapropter necesse est credere Deum, qui necessitatibus non deest, et superflua non admittit, dirigere hominem in his, quae ad religionem pertinent. Propterea que omnes nationes, intelligentes innata scientia. indigere sese Deo revelatore et rectore, a Deo religionem sese accepisse gloriantur, Hebraei per Moysen, *Christiani per Christum*, Mahometani per Angelum Gabrielem, Gentiles per Jovem ; alii per Apollinem ; Japonenses per Amidam ; *nam Legislatores et principes suos putarunt esse Deos, nedum Dei nuncios.*

prétendait bien néanmoins concilier avec ces qualités celle de missionnaire d'une religion naturelle destinée à suppléer aux dons de l'Esprit-Saint, depuis longtemps inopérants dans l'Eglise. Il est donc clair que dans sa pensée la croyance au panpsychisme a rapproché, pour les mêler ensemble d'une manière parfois assez confuse, mais toujours au profit de l'immanence panthéistique, le surnaturel du naturel et la révélation de la raison [1].

Pour maintenir, contre l'évidence des textes, la thèse de l'orthodoxie de Campanella, il ne resterait plus dès lors à invoquer que les opinions favorables aux préceptes moraux, aux mystères et aux sacrements de l'Eglise catholique, que le philosophe a maintes fois exposées, notamment dans l'*Atheismus triumphatus*. Seulement, nous l'avons vu, l'auteur de la *Città del Sole* est bien loin d'accepter ces dogmes et ces institutions du catholicisme sans s'être livré auparavant à un judicieux triage. Quand il rencontre des pratiques contraires à la nature, comme le jeûne ou le vœu de virginité, il est, pour les justifier, fort embarrassé, et il se tire d'affaire en disant qu'elles sont moins contre nature qu'au-dessus de la nature [2]. Sans doute, dans son for intérieur, leur applique-t-il le même critérium général dont il se sert ouvertement pour défendre la polygamie : « Les lois et les rites qui sont contraires à la raison ne sont pas, dit-il, des lois, mais des abus et des règles contrefaites... Il n'y a qu'une seule loi dans le monde entier qui fait vivre les hommes selon la raison naturelle. *Les autres lois sont vraies ou fausses suivant qu'elles lui sont conformes ou opposées ; celles qui lui sont opposées ne sont pas des lois, mais de abus* » [3].

1. Voir plus haut : Troisième Partie. troisième chapitre, II.

2. *Met.*, lib. VI, cap. IX, art. VI, pars II, p. 73 : At cur homo contra naturalem instinctum sapientius saepe operatur, ut cum vovit virginitatem infructuosam, et sacrificat filium, et jejunio se macerat ? Respondeo quod si contra naturam haec facit, errat : sin vero supra naturam, ob bonum majus, et cultum summi boni Dei, non errat.

3. *Ath. tr.*, 1636, cap. XVII, p. 217 : Item [vidimus] unam solum esse Legem in toto Mundo quae facit homines secundum rationem naturalem vivere..... alias vero leges esse veras aut falsas, prout huic conformantur, aut repugnant... — Cap. X : Illae enim leges ritusque qui contra rationem sunt, non sunt leges, sed abusus, et distortae regulae.

Cette règle une fois établie, on ne saurait néanmoins s'étonner de voir Campanella approuver dans le catholicisme certains mystères et tous les sacrements. Dans les premiers, par exemple dans le dogme des trois personnes divines qui correspond à sa doctrine des Primalités, il reconnaît souvent l'expression symbolique de profondes vérités métaphysiques. Dans les seconds, il remarque de curieuses analogies avec les merveilles réalisées quotidiennement par la magie naturelle, et il les loue aussi pour le profit qu'en retirent tous les membres de la société religieuse, dont ces symboles et ces cérémonies contribuent puissamment à accroître la piété et à resserrer les liens de l'amour mutuel. Il insiste en particulier sur l'utilité sociale de la confession pour prévenir les crimes, de l'ordination pour rendre les prêtres vénérables aux yeux des fidèles, de l'extrême-onction pour guérir les malades par la suggestion et la confiance, du sacrement de mariage pour persuader les hommes du caractère moral et de l'éminente noblesse des fonctions de la génération, de l'Eucharistie enfin, philtre salutaire, symbole de la présence universelle de Dieu, pour maintenir les chrétiens unis dans le même amour et dans la même pensée religieuse, à l'exemple de ces conjurés qui avant de se lancer dans leur entreprise boivent dans une même coupe un mélange de leur sang [1]. Tout le cérémonial de la religion catholique lui paraît d'ailleurs conçu dans le même esprit. Il est nécessaire et bienfaisant parce que l'homme est un animal social [2]. La préoccupation du rôle social de la religion prend ainsi dans la pensée théorique comme dans les desseins de Campanella une place des plus importantes, prédominante peut-être, en sorte que l'exposé de sa philosophie religieuse a pour suite naturelle l'étude approfondie de ses conceptions politiques.

1. *Op. cit.*, cap. X, p. 124-128 ; — cap. XII, p. 177.

2. *Met.*, lib. XVI, cap. V, art. I, pars III, p. 207 : At quoniam homo est animal sociale, et non sibi soli vivit, oportet habere religionem communem cum caeteris quibuscum vivunt... In hac autem Religione communi requiritur Sacerdos, sacrificium, oratio, etc..... *Si homo sociale animal non esset, sufficeret ad perfectionem Religionis contemplatio Dei, et amor sui ipsius consecratio.*

III. — L'attitude religieuse de Campanella comparée a celle du modernisme catholique contemporain

Avant de passer à l'examen de la politique de Campanella, il nous paraît intéressant de comparer son attitude à celle que le modernisme catholique contemporain a adoptée vis-à-vis du problème de l'accord à établir entre la religion et la science, la foi et la raison profane, l'Eglise enfin et la société laïque.

Entre ces deux tentatives de conciliation, les différences sont frappantes. Notons-les brièvement. — L'idée de progrès religieux est étrangère à la pensée de Campanella, comme peut-être à certains égards l'idée de progrès tout court, et cela suffirait peut-être pour mesurer la distance qui sépare encore sa doctrine de celle d'un Edouard Le Roy ou d'un Newman. D'autre part, dans son apologétique, on ne voit pas, malgré le caractère intuitif qu'elle attribue à la connaissance de soi, apparaître la notion d'une vérité plus profonde que la vérité rationnelle, d'une vérité sentie et vécue plutôt que pensée, et qui déborde de toutes parts les cadres trop étroits des concepts et des catégories de l'intelligence. Quelles que soient en effet les ressemblances par lesquelles sa conception des hypothèses et des théories scientifiques se rapproche de celles d'un Duhem ou d'un Edouard Le Roy, le pragmatisme n'en est toutefois qu'apparent et superficiel : lié dans sa pensée à une physique animiste, il ne vise nullement à introduire, comme base de l'affirmation religieuse, la thèse de la relativité de la connaissance scientifique. Enfin, malgré la tendance de Campanella à interpréter symboliquement les dogmes et les cérémonies de la religion [1], et à en faire ressortir la bienfaisance

1. *Ath. tr.*, 1636, cap. X, p. 126 : Profecto qui in Sapientia quam veteres vocant Magiam naturalem periti sunt, recte norunt quam ista conferant symbola, saltem ad excitandam fidem et opinionem hominum et animandos ad novitatem cogitationum et operationum. — Ainsi la magie, qui produit de tels effets sociaux et religieux, en même temps qu'elle rend compte du surnaturel, joue dans le système de Campanella un rôle des plus importants. Elle était déjà une discipline théorique fondamentale et le premier des arts. Elle devient maintenant la révélation

psychologique et sociale, sur cette question encore sa philosophie religieuse, qui n'a pas même esquissé la doctrine du primat de l'action et du sentiment, diffère considérablement de la philosophie moderniste. Entre ces deux philosophies la différence des temps et des situations historiques a donc entraîné des divergences et des oppositions qui interdisent de les assimiler l'une à l'autre. Nous croyons pourtant qu'envisagées d'un point de vue très général, dans leurs tendances et leurs fins plutôt que dans leurs vues théoriques, elles présentent, pour le psychologue plutôt que pour l'historien, des ressemblances dont l'intérêt est loin d'être négligeable.

A envisager le modernisme et surtout le pragmatisme catholique dans toute sa précision doctrinale, il paraît aussi éloigné que possible des philosophies favorables à l'idée de religion naturelle : il ne vise nullement en effet à retrancher du dogme les croyances révélées impénétrables à la raison que l'Eglise impose aux fidèles comme des vérités de foi. Néanmoins ne peut-il pas, en un sens très général, être considéré comme une tentative de rationalisation de la religion ? — Son but est de faire cesser, par une interprétation du dogme plus conforme à l'esprit de la science et de la philosophie moderne, le désaccord toujours plus apparent entre son contenu et les conceptions de la raison. Il est né du besoin impérieux ressenti, — parfois jusqu'au déchirement intérieur, — par une élite de fidèles, de rétablir entre la spéculation profane et la vie religieuse, et au profit commun des deux, une harmonie qu'ils voyaient compromise par l'obstination de l'Eglise à maintenir, par l'usage de son autorité, des interprétations devenues inintelligibles pour la pensée contemporaine, et à se retrancher, en cas d'attaque, derrière les formules vieillies, desséchées et sans vie, d'une apologétique périmée.

Penser la foi en fonction de la philosophie et de la science

et l'utilisation du divin immanent au monde, et elle jette pour ainsi dire un pont entre la science de la nature d'une part, et d'autre part la religion, l'art social et politique. Giordano Bruno avait déjà, dans la magie déduite de sa théorie de l'âme universelle et de l'immanence divine, cherché l'explication et en un sens la justification des institutions et des dogmes des religions positives. — Voir le *Spaccio de la Bestia trionfante*, dial. 3°, ediz. Gentile, p. 174-183, notamment p. 178.

de leur temps, et non de la scolastique, telle est par suite, de l'avis des modernistes, la première tâche à remplir par les théologiens. M. Ed. Le Roy proteste vivement contre la prétention manifestée par quelques-uns de lier définitivement le sort de certains dogmes, comme l'Eucharistie ou la Résurrection, à des interprétations dont le sens a été fourni, à une époque déterminée de l'histoire, par les conceptions philosophiques contemporaines des décisions de l'Eglise : la conception scolastique de la matière par exemple, ou de l'expérience sensible. « Considérons à cet égard les formules de Trente. Il est indubitable que les Pères de ce Concile ne songeaient pas à canoniser telle philosophie par opposition à telle autre. La philosophie scolastique était la seule qu'ils connussent, la seule en cours parmi eux, on pourrait presque dire la seule qui existât à leur époque. Ils s'en sont donc servis, comme ils ont parlé la langue de leur temps, mais sans que leur attention se soit arrêtée sur elle » [1]. — « Les Pères et les Conciles, dit encore M. Le Roy, ont assurément dogmatisé en fonction de la philosophie alors régnante : le dogme n'est point lié pour cela à telles ou telles formes de la représentation théorique » [2]. Le même auteur demande « que la foi se pense en fonction de toutes les philosophies avec lesquelles elle se trouve en contact, soit pour s'harmoniser avec elles, soit pour s'en dégager, et qu'elle cherche à entrer ainsi en contact avec toutes les philosophies qu'élabore successivement l'esprit humain » [3]. Contre ses adversaires et ses contradicteurs, c'est par l'histoire de l'Eglise et du dogme qu'il justifie cette conception large et tolérante des rapports entre la théologie et la pensée profane. « Les treize premiers siècles de l'Eglise ont été remplis par les travaux de la pensée chrétienne s'efforçant de s'assimiler la pensée grecque : platonisme et alexandrinisme d'abord, péripatétisme ensuite. Ce mouvement n'est pas terminé ; il serait ridicule de prétendre que ce qui fut la loi du passé ne sera plus celle de l'avenir, que nous sommes parvenus aujourd'hui à des sommets de doctrine indépassables. Non, le Christianisme

1. *Dogme et Critique*, par Edouard Le Roy, 7e édition, Paris, Bloud et Cie, 1907 ; — page 262.
2. *O. c.*, p. 270.
3. *O. c.*, p. 277.

n'est pas mort ; ses principes n'ont pas épuisé leur richesse latente ; Platon et Aristote ne s'imposent pas de droit divin ; ce qu'on a fait jadis avec eux peut et doit se refaire avec d'autres, et le champ du progrès s'ouvre illimité devant nous » [1].

Le modernisme revendique donc pour la théologie le droit de construire librement des théories, même opposées aux interprétations régnantes, afin de rendre compte des données de la foi, de les légitimer philosophiquement et, par exemple, de fournir « de la résurrection une idée philosophiquement pensable, en rapport avec l'état présent de nos conceptions spéculatives » [2]. Mais d'autre part, pour la même raison qui le fait s'élever contre la canonisation de la scolastique, il ne veut pas qu'on présente ces explications comme « des solutions toutes faites », théoriques et définitives, « liant l'esprit de l'extérieur » [3], et revêtues par l'autorité de l'Eglise d'un

1. *O. c.*, p. 275. — Cf. Victor Giraud : *Les Maîtres de l'heure*, 3e édition, Paris, Hachette, 1912, p. 117 : appréciation de l'œuvre apologétique de Ferdinand Brunetière. — Rapprocher de ces textes de M. Le Roy les textes suivants de Campanella : *Ath. tr.*, 1636, cap. II, p. 20 : Et usi sunt [Dominicani et Franciscani] illo [Aristotele] ad Theologiam enucleandam mundo Aristotelizanti, *sicut Patres aliis Philosophis quando eorum vigebat auctoritas.* — Campanella montre dans le *De Gentilismo non retinendo* (p. 19) que du temps de Saint-Augustin c'était la philosophie de Platon que le christianisme tentait de s'assimiler, ce Père de l'Eglise ayant même considéré comme une hérésie la négation des Idées, — que rares sont les textes d'Aristote qui n'aient été réprouvés par quelque autre Père, — que St-Thomas d'Aquin lui-même n'est pas péripatéticien (*De Gentilismo*, p. 41), — que les découvertes nouvelles de Colomb, Copernic, Galilée, la réforme de l'astronomie. les nouvelles inventions : boussole, armes à feu, nécessitent une refonte totale de la philosophie naturelle, etc. — Il blâme (*Apologia pro Galilaeo*, p. 27) tout théologien qui lie trop étroitement le sens de l'Ecriture à la doctrine d'un seul penseur, « parce qu'il l'expose ainsi à la raillerie des philosophes et à la risée des païens et des hérétiques auxquels il interdit même l'accès à la foi » (« *quippe quia scripturas sanctas ludibrio philosophorum et irrisionibus gentilium ac haereticorum exponit* »). — Enfin, il est superflu de le rappeler, il considère la vie religieuse engendrée par l'aspiration naturelle de l'âme comme identique à celle dont la grâce divine provoque en nous l'apparition, et (voir plus haut : Cinquième Partie, chapitre premier, I) il ne place au nombre des vérités de foi que les dogmes relatifs à la conduite pratique et à l'action morale.

2. Ed. Le Roy, *o. c.*, p. 246.

3. *O. c.*, p. 281.

caractère obligatoire. Seul le contenu « pragmatique » du dogme oblige le fidèle et constitue pour lui une vérité de foi.

On voit maintenant la ressemblance de la doctrine avec la philosophie religieuse de Campanella. Comme les modernistes contemporains, et avant eux, l'auteur du *De gentilismo non retinendo* et de l'*Apologia pro Galilaeo* s'était élevé avec vivacité contre la canonisation du péripatétisme, et en général contre la solidarité établie par les théologiens entre les enseignements du christianisme et ceux d'une philosophie ou d'une science quelconque ; comme eux, il avait justifié son opinion par la tradition constante de l'Eglise, soucieuse à chaque époque de briser les vieux moules pour refondre les vérités de la foi dans ceux que lui offrait à nouveau la pensée du temps, et pour s'appliquer à une interprétation nouvelle et plus moderne des Livres Saints ; comme eux enfin il avait insisté sur le caractère essentiellement moral, pratique et social des enseignements de la religion [1]. « *Deus tradidit mundum disputationi hominum* », telle est la formule que Campanella aimait à répéter, et qui revient souvent aussi dans la bouche des modernistes [2].

Mais entre les deux apologétiques que nous étudions il existe une ressemblance plus profonde. Fondées sur un principe d'immanence, toutes deux protestent contre la dissociation opérée par la théologie orthodoxe entre la conscience religieuse créée par la grâce et la conscience religieuse naturelle, manifestée par une inquiétude, une aspiration impuissante à se satisfaire, une sorte de « faim spirituelle ». Pour Campanella, qui va beaucoup plus loin dans ce sens que les modernistes, la grâce, comme la révélation, ne fait qu'achever l'œuvre de la nature qui spontanément, par un instinct caché dans les profondeurs de notre être, tend à se dépasser elle-même, pour remonter jusqu'à la source infinie et inépuisable de son existence et de son amour. Pour MM. Blondel, Ed. Le Roy, Laberthonnière, il y a entre ces deux principes de la

1. Voir plus haut, Cinquième Partie, chapitre premier, I.

2. *Apologia pro Galilaeo*, p. 13. — Cf. Alfred Loisy, *Choses passées*, *édition citée*, fasc. 3, p. 188 : « Dieu a livré le monde à la dispute des hommes. Il n'y a pas à revenir sur cette concession octroyée en bonne et dûe forme ».

vie religieuse une solidarité profonde, en sorte que l'enseignement extérieur de la révélation se présente à l'âme, déjà disposée, par un travail intérieur de préparation à la fois humain et divin, à le recevoir et à se l'assimiler, comme la nourriture idéale et vivifiante dont le désir l'agitait, et dont elle pressentait et appelait de ses vœux ardents l'action bienfaisante. « Dieu sans doute, écrit M. Le Roy, agit sur nous et nous dilate à nous faire parfois crier de douleur ; les mystiques sont unanimes sur ce point. Mais aussi n'est-ce pas dans l'*Imitation* que se trouve cette formule d'immanence : Dieu est un soupir indicible caché au fond des âmes ? A plus forte raison le principe d'immanence est-il vrai quand il s'agit de l'esprit humain lui-même et non plus seulement de tels ou tels esprits individuels... En définitive, la grâce, à tous ses degrés et moments, suppose toujours la nature, et l'utilise, même quand elle la pousse à se dépasser. Ce qui vient d'en haut, c'est une mystérieuse fécondité ; mais tout le travail positivement constatable est humain dans son phénomène »[1].

La tendance commune à ces deux philosophies est donc bien de rétablir entre les diverses fonctions spirituelles orientées vers la vie religieuse l'unité rompue par l'opposition de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie, de la nature et de la grâce. De là leur commune revendication du libre examen et leur commune protestation contre l'usage illégitime de l'autorité, ou encore contre la séparation arbitraire établie par certains penseurs entre l'ordre de la croyance et celui du savoir profane. A condition de donner au mot chrétien le sens particulier de christianisme naturel, Campanella aurait pu pleinement souscrire à ces paroles de M. Ed. Le Roy : « Il est impossible que la foi n'entre pas en relation avec la science et la philosophie, parce que l'esprit humain est un, et qu'il ne saurait donc s'accommoder de cloisons étanches ni établir sa comptabilité de conscience en partie double. Ce n'est pas à quelques moments ou par quelques fonctions de ma vie que je dois et veux être chrétien, mais à tous les moments et dans toutes les fonctions, non seulement dans l'intime secret de mon cœur, mais

1. Ed. Le Roy, *o. c.*, p. 309.

dans ma famille et dans ma profession, non seulement comme individu, mais comme citoyen, non seulement lorsque j'agis en tant que membre de l'Eglise établie, mais encore lorsque je fais œuvre de savant ou de philosophe »[1].

Signalons enfin une dernière analogie, que nous avons déjà eu l'occasion de préciser, mais qu'il importe de rappeler ici. C'est un fait remarquable, et en un sens tout à l'honneur de l'Eglise catholique, que la répugnance éprouvée par les modernistes à se séparer de l'association des fidèles, foyer ardent de vie religieuse, même lorsque, honnis par les théologiens officiels, condamnés par le Pape, ils ne sauraient plus rétablir que par des concessions ruineuses, ou par des prodiges de subtilité dialectique, l'accord manifestement rompu entre les idées admises et imposées comme orthodoxes et les doctrines qui sont l'objet de leurs plus intimes et plus chères convictions. Or ce trait psychologique caractéristique, nous l'avons constaté aussi chez Campanella, après l'échec de son orgueilleuse tentative de Calabre[2]. Si grande que soit la distance, — que certainement il sait mesurer, — entre sa religion naturelle et le catholicisme d'un Paul V, d'un Grégoire XV, d'un Urbain VIII ou d'un Père Mostro, il ne perd jamais, lui non plus, l'espoir de réformer l'Eglise du dedans, d'insérer sa philosophie dans la tradition authentique du christianisme, de modifier l'enseignement orthodoxe, et de faire participer les générations futures aux bienfaits de ce rajeunissement de la religion. Au lieu de se résigner à une rupture, il affirme l'injustice des persécutions qu'il subit, et loin de se jeter dans les bras des protestants, il consacre à leur conversion, en dépit des interdictions que Rome lui oppose, tout le zèle et tout le talent qu'il possède. Quelle preuve psychologique plus intéressante pourrait-on donner des ressemblances qu'à trois siècles d'intervalle introduit, entre sa tentative religieuse et celles des modernistes, une intuition commune de l'inestimable bénéfice spirituel retiré par les catholiques de la continuité de vie morale, et de l'étroite communion des es-

1. *O. c.*, p. 276-277.

2. Voir plus haut : Première Partie, chapitre cinquième, IV : *Pourquoi Campanella est-il resté dans l'Eglise ? La psychologie du « moderniste »*.

prits et des cœurs que, grâce à sa forte organisation et à son caractère profondément social, l'Eglise romaine a su et sait encore réaliser au sein du vaste groupement des fidèles soumis à sa loi ?

SIXIÈME PARTIE

LES CONCEPTIONS SOCIALES & POLITIQUES

CHAPITRE PREMIER

La Monarchie du Messie et la Cité du Soleil

I. — Religion et politique. La Monarchie du Messie

Cet universel mouvement de retour à Dieu qui est la religion doit, pour Campanella, se manifester par une transformation politique radicale. Gouverné par une loi qui est inscrite dans le cours même des choses, il tend en effet à supprimer cette division de l'humanité en nations et en peuples distincts et cet émiettement du pouvoir qu'il faut considérer comme les causes de la multiplicité des confessions religieuses, du machiavélisme, et de l'effacement progressif des dogmes naturels devant le triomphe des croyances artificielles et surajoutées. Aussi bien dans l'ordre social que dans l'ordre des phénomènes physiques, il vise ainsi à réunir la partie au tout et à combattre la division, la dispersion, l'opposition et l'individualisme anarchique qui sont dans le monde des effets du non-être. Le principe de toute réalité, c'est l'être, et c'est Dieu. En revenant à ce principe, l'humanité revient à son unité originelle. Le terme initial de son évolution en est aussi le terme final : après la transformation de toutes les sectes religieuses, de toutes les formes de gouvernement et d'Etat les unes dans les autres, il est nécessaire que l'humanité revienne à l'état naturel, primitif et divin, à l'âge d'or qui précèdera le jugement dernier, et dont la caractéristique politique sera l'avènement de la monarchie universelle, par le gouvernement d'un chef unique, à la fois roi et prêtre, assisté d'un sénat de dignitaires qui l'aura élu de son sein. Ainsi le veulent les lois du « *circulus* » physique et les prophéties, appuyées sur les pronostics astrologiques (*ex prophetia et rerum circulo*) [1].

1. *Real. Phil. epilog.*, 1623, *Politica*, cap. VIII, p. 393 : Postquam omnes sectae immutatae fuerint, religionesque, et formae omnes principatuum

« Toutes choses reviendront à leurs origines, des siècles d'un ordre meilleur suivront immédiatement quand le temps aura été changé et se sera absorbé dans l'éternité. *Et erit omnia in omnibus agnitus verus benedictus Deus* »[1].

Comme on le voit, la conception politique de Campanella est d'une extrême simplicité. Et malgré les apparences, elle n'a pas subi de variation notable depuis le *De monarchia Christianorum*, le traité *Del Governo ecclesiastico* et les *Discorsi alli Principi d'Italia* (1594-1595) jusqu'aux *Monarchie delle Nazioni* (1635) et jusqu'à l'*Ecloga in portentosam Delphini nativitatem* (1638). Entre les plans théocratiques exposés dans les premiers de ces ouvrages et le rêve idyllique de la *Città del Sole*, comme entre celui-ci et les projets de monarchie universelle dont le détail est contenu surtout dans la *Monarchia di Spagna* et les *Monarchie delle Nazioni*, il n'existe, nous l'avons vu, aucune différence proprement philosophique[2] : la convergence des fins est manifeste, si l'opinion de l'auteur sur les moyens a dû s'adapter aux circonstances changeantes de sa vie personnelle et de la vie des Etats européens. Il est donc possible d'examiner en bloc tous les écrits politiques de Campanella, en séparant seulement l'étude du but idéal et des principes de celle des moyens. Pour la première, nous nous reporterons surtout à la *Monarchia Messiae* et à la *Città del Sole*, et pour la seconde à la *Monarchia di Spagna* et aux *Monarchie delle Nazioni*.

L'auteur de la *Monarchia Messiae* se pose le problème du pouvoir souverain, du « *dominium* ». Suivant les principes de la religion naturelle, ce pouvoir ne saurait appartenir qu'à Dieu, et à l'homme seulement en tant que lieutenant de Dieu sur la terre. En fait, les trois fondements du droit de dominer

et rerumpublicarum in omnes, oportet ad primum statum naturalem divinumque reverti, ubi regnet rex unus, idemque sacerdos cum senatu optimatum, ab optimatibus electus ex eorumdem numero... Convertemur enim ad statum innocentiae aureum ; ex quo ad Coelum Judex ultimae appellationis nos transferet. — Cf. *Disputationes*, 1637, *Politica*, cap. X, art. 21, p. 133.

1. *Met.*, pars III, p. 274, lib. XVIII, epilogus.

2. Voir plus haut : Première Partie, chapitre cinquième, III : *L'unité de la pensée sociale et religieuse de Campanella. Ses deux politiques et leur conciliation dans son esprit.*

sont la force corporelle dans le monde des corps bruts, la sagesse chez les hommes et chez certains animaux, et l'amour chez les hommes seulement [1]. La possession de la sagesse et de la bonté confère donc un droit au gouvernement des peuples, et le monarque doué de ces qualités est légitime, même s'il a acquis le pouvoir par guerre, succession héréditaire, donation ou achat, titres de domination dépourvus au contraire de toute valeur lorsqu'ils sont invoqués par des ignorants ou des impies [2].

Il s'ensuit que la monarchie est la meilleure forme de gouvernement, et que la royauté élective est plus conforme à la nature que la royauté héréditaire [3]. On trouve plus facilement en effet un seul homme savant que plusieurs, et il est désigné plus sagement par l'élection que par l'hérédité. D'autre part, s'il jouit seul du pouvoir suprême, sa décision sera plus rapide ; enfin l'on observe que les républiques finissent toujours en dictatures, faute de disposer d'un nombre suffisant d'hommes de mérite.

La religion étant l'âme de la société, et le lien politique ayant pour fondement l'adhésion commune des sujets aux mêmes croyances collectives, le chef de l'Etat devra être à la fois un chef spirituel et temporel ; la réunion de ces deux pouvoirs en une seule main garantira le royaume contre toute tentative de rébellion intérieure, dont l'origine est toujours une innovation religieuse, une hérésie. Elle est conforme du reste à la loi naturelle : dans le groupe social primitif, la puissance paternelle, l'autorité politique et les fonctions sacerdotales étaient confiées au même individu [4].

En vertu des mêmes preuves, l'unité de religion doit entraîner l'unité politique : les peuples n'ont plus de raison

1. On reconnaît ici la distinction des trois Primalités : Puissance, Sagesse, Amour.

2. *Monarchia Messiae*, Aesii, apud Gregorium Arnazzinum, MDCXXXIII ; — cap. I, p. 5 sqq.

3. *Op. cit.*, p. 9 : Magis secundum naturam est princeps unus per electionem quam per successionem.

4. *Op. cit.*, cap. II, p. 11 : Item neque rebellio oritur absque legis novitate. Nunquam enim arma sufficiunt expugnare Sacerdotium atque Religionem armatam, nisi per aliam Religionem, aut meliorem, aut magis armatam.

d'obéir à des monarques différents s'ils sont tous unis dans la même foi, et c'est le représentant de Dieu sur la terre, le pontife de la religion naturelle (Campanella dit : du catholicisme) qui est nécessairement le seul roi légitime de l'humanité tout entière. — Cette fusion des nations, à l'aube du siècle d'or [1], procurera d'ailleurs aux hommes non seulement la béatitude spirituelle, mais le bonheur matériel. Les guerres cesseront, grâce à la suppression des nations distinctes, opposées les unes aux autres ; les famines aussi, grâce au transport rapide et à l'échange universel des denrées d'un bout à l'autre du territoire. Le progrès des sciences sera accéléré parce qu'il ne rencontrera plus des obstacles tels que la diversité des langues et des opinions, ou la pénurie des observateurs et des moyens d'observation dans certaines contrées [2].

A cette monarchie universelle de l'âge futur Campanella donne le nom de « *Monarchie du Messie* », et c'est donc au Pape romain qu'il propose d'en confier le sceptre. Mais nous savons déjà ce que signifie ce choix : le philosophe avait caressé l'espoir chimérique de ramener le christianisme à la stricte religion de nature, et le pape dont il parle, c'est le pape de cette religion de l'avenir. La pensée de l'insurgé de Calabre n'était vraisemblablement pas très différente. Seulement, en 1605, — comme déjà en 1595 dans le *Del Governo ecclesiastico*, — il offre au chef de l'Eglise romaine le pouvoir qu'il n'a pas réussi à conquérir pour lui-même. Il s'ensuit que la cité du Soleil est au fond identique à la monarchie du Messie, sauf quelques modifications. Chez les Solariens, le Pape prend le nom du Métaphysicien : Hoh ou Θ. Mais il est, lui aussi, un monarque électif ; il est le meilleur et le plus sage ; il est le pontife de la religion naturelle, et il préside au bonheur et à la perfection du siècle d'or. Entrons donc dans la cité du Soleil pour en examiner de près l'organisation politique et sociale, les mœurs et les institutions.

1. *Op. cit.*, cap. IV, p. 19 ; — cap. III, p. 14 : Felicitatem Saeculi aurei existere, si totius mundi unus sit modo Princeps Sacerdotalis, absque Superiori, et unica Religio erga unum Deum, sicut fuit ab initio, et sub Messia esse debet.

2. *Op. cit.*, cap. III, p. 14-15.

II. — Description de la Cité du Soleil

La ville des Solariens, étagée sur les flancs d'une colline, se compose de sept grands cercles concentriques, correspondant aux sept planètes. Ils sont délimités par d'énormes murs surmontés de terrasses en corniche où l'on peut se promener, et l'on va de l'un à l'autre cercle par quatre portes placées aux quatres points cardinaux.

Attardons-nous quelque temps à contempler la décoration intérieure et extérieure de ces murs. Tous les objets de toutes les connaissances humaines s'y trouvent représentés en des peintures merveilleusement exécutées par de savants et habiles artistes. C'est là que les professeurs conduisent les enfants pour leur donner leurs leçons, et ainsi ces derniers, par le seul usage de leurs sens, apprennent presque toutes les sciences et leur histoire avant l'âge de dix ans, sans fatigue et presque en se jouant.

On voit sur le mur intérieur du premier cercle les figures mathématiques avec leurs définitions et l'énoncé des théorèmes ; sur le mur extérieur, la carte de la terre, la représentation des usages, des mœurs, des lois, des provinces avec un abrégé en prose de leur histoire, l'alphabet de chaque nation et celui de la cité. Sur le mur intérieur du second cercle on contemple des images et même des fragments véritables des pierres, des métaux, et en général des minéraux, avec une courte explication de leurs propriétés. A l'extérieur, on voit la peinture des mers, des fleuves, des lacs, des sources ; — des flacons conservés dans des niches contiennent des échantillons des divers liquides : vins, huiles, liqueurs. Le mur intérieur du troisième cercle est consacré au règne végétal ; des vases qui ornent la corniche extérieure en renferment les principales espèces, et des inscriptions indiquent leurs contrées d'origine, leurs propriétés, leurs innombrables rapports avec les métaux, les astres, et les parties du corps de l'homme. Les peintures du mur extérieur nous initient aux formes et à la vie cachée des êtres marins, et aux mystérieuses analogies d'aspect ou de couleur qu'ils présentent avec les autres êtres

de la nature et avec les objets de l'art. En jetant nos regards sur le mur intérieur du quatrième cercle, nous apprenons l'histoire naturelle des oiseaux, celle des reptiles et celles des insectes. Les animaux terrestres, surtout les plus parfaits, n'apparaissent que sur le mur du cinquième cercle, à l'intérieur et à l'extérieur.

Ainsi, en suivant de cercle en cercle et de degré en degré l'ordre admirable des réalités naturelles, depuis les objets mathématiques jusqu'aux animaux, nous arrivons enfin aux images qui représentent la civilisation humaine. Le mur du sixième cercle nous offre, sur sa paroi intérieure, la vision des instruments et des travaux relevant des divers arts mécaniques, rangés suivant leur dignité. A l'extérieur, nous voyons les portraits des grands hommes : savants, inventeurs, généraux, et des législateurs de toute nation : César, Alexandre, Hannibal, etc., — et de toute religion : Moïse, Osiris, Lycurgue, Mahomet, Jésus-Christ, etc.[1]. — L'histoire et la géographie, les coutumes et les institutions, les langues et les religions de tous les peuples sont connues dans cette cité, grâce aux explorateurs et aux ambassadeurs qu'elle envoie dans chaque Etat, pour faire servir toute cette science à sa politique[2].

Car c'est bien là la première caractéristique de la République de Campanella : le gouvernement de la science. Mais nous allons mieux nous rendre compte de la nature de cette science et de son rapport avec la religion. Montons sur le vaste plateau qui domine le septième cercle et la ville entière, et pénétrons dans le temple circulaire, supporté par de hautes colonnes, et formé de deux dômes superposés, l'un grand, l'autre petit. Sur l'autel, nous ne voyons qu'un vaste globe, sur lequel est peint le firmament, et un autre globe plus petit, représentant la terre. A l'intérieur du grand dôme sont représentées toutes les étoiles, de la première à la sixième grandeur[3]. Sept lampes d'or, qui portent les noms des sept pla-

1. *Città del Sole, cod. Vatic.*, Kvačala, *Gen.*, p. 47 ; — *ediz. D'Ancona* (Campanella, *Opere*, vol. 2°, Torino, Cugini Pomba, 1854), p. 241-242 ; — *Civitas Solis*, *éd. de 1623*, p. 421-422 ; *éd. de 1637*, p. 148-149.

2. *Ibidem.*

3. Kvačala, *Gen.*, p. 46 ; — *ediz. D'Ancona*, p. 239 ; — *Civ. Sol.*, 1623, p. 421 ; — *éd. de 1637*, p. 147.

nètes, y brûlent toujours, pour l'adoration perpétuelle.

Au sommet du temple est le petit dôme, entouré de petites cellules. D'autres cellules, vastes et belles, habitées par 49 religieux (7 × 7), sont bâties sur la plate-forme constituée par la corniche qui entoure le sanctuaire. Au faîte de la coupole est placée une girouette qui indique jusqu'à 36 directions des vents, et fournit aux habitants des présages sur les variations du temps et sur la probabilité de récoltes bonnes ou mauvaises [1].

C'est dans ce temple que les prêtres rendent à Dieu leur culte, car les Solariens reconnaissent et contemplent Dieu « sous la figure du soleil qu'ils appellent son image, sa face et sa statue vivante, la source par laquelle il déverse sur nous la chaleur, la lumière, la vie et la fécondité, en un mot tous les biens. C'est pourquoi leur autel représente le soleil, et leurs prêtres adorent Dieu dans le soleil » [2]. C'est là aussi, de cet observatoire surélevé, que les prêtres, munis de leurs lunettes et de leurs astrolabes, étudient le ciel et les étoiles ; c'est là que l'on conserve le livre de la loi. C'est là enfin que le Métaphysicien, appelé aussi Hoh ou Θ, choisi généralement parmi les prêtres pour être le chef suprême de l'Etat au spirituel comme au temporel [3], vient les consulter sur les affaires de la cité, qu'il règle d'après les indications données par le cours des astres et par les phénomènes célestes. Ainsi, la science qui fournit la base même du pouvoir politique, la règle de l'organisation sociale, se détermine en même temps comme religion.

Aucune idée ne répugne donc davantage à l'esprit des Solariens, que celle de fonder la politique sur le hasard, l'occasion, ou même l'opportunité. Si les grands âges du monde, qui se renouvelle tous les 1.000 ou tous les 1600 ans [4], et par suite les grands événements historiques, sociaux et scientifi-

1. *Ibidem.*

2. *Città del Sole*, Kvačala, *Gen.*, p. 63 ; — *ediz. D'Ancona*, p. 275 ; — *éd. de 1623*, p. 455 ; — *éd. de 1637*, p. 164.

3. *O. c.*, Kvačala, *Gen.*, p. 46 ; — *ediz. D'Ancona*, p. 240 ; — *éd. de 1623*, p. 421 ; — *éd. de 1637*, p. 147.

4. *O. c.*, Kvačala, *Gen.*, p. 65 ; — *ediz. D'Ancona*, p. 280 ; — *éd. de 1623*, p. 459 ; — *éd. de 1637*, p. 166.

ques, sont déterminés par les influences successives des séries de planètes et d'astres, si un « *fatum* » divin, dont l'agent principal est le soleil, ordonne, sans pourtant détruire le libre arbitre, le cours harmonieux et la suite bien liée des phénomènes cosmiques, physiques et humains, il n'est pas une institution, il n'est pas un ordre d'activité qui ne doive emprunter sa loi à la connaissance de l'agencement des causes célestes et des réalités matérielles, ou des sujets intelligents sur lesquels elles exercent leur action. L'agriculture, la guerre, l'éducation, la médecine, l'organisation du culte, les accouplements entre animaux et même entre hommes, le choix des époux, tout doit être organisé de façon à profiter des influx bienfaisants des astres et à écarter, par l'action d'autres causes, leurs influences malignes. L'astrologie représente ici à la fois la science du déterminisme physique et celle du déterminisme historique et social. Elle se subordonne toutes les autres branches de la connaissance, sauf la théologie et la métaphysique qui lui fournissent ses principes. Ses prêtres sont les savants de la Cité du Soleil ; par elle le gouvernement de la science se confond avec celui de la religion. Assurément les étoiles et même le Soleil ne sont pas des dieux. L'univers, qui est comme un animal immense, dans le sein duquel nous vivons comme les vers vivent dans notre corps, n'est lui-même que la statue vivante et l'instrument de la divinité. Mais ces titres suffisent aux astres pour leur conférer le droit de présider aux destinées de la cité et du monde.

Ce qui fera donc l'autorité du Métaphysicien, c'est sa science. Il s'impose à l'élection par sa connaissance exacte et parfaite de la théologie, de la métaphysique, des mathématiques, de l'astrologie, de la physique, des langues, de l'histoire naturelle, religieuse, politique et morale. Sa charge est perpétuelle ; il la remplit tant qu'on n'a pas trouvé quelqu'un qui soit plus savant que lui et plus apte à gouverner[1]. Son pouvoir est absolu ; il juge de toutes les causes en dernier appel. Chaque jour il confère avec trois magistrats, ses subordonnés immédiats : Puissance, Sagesse, Amour, ou Pon, Sin et Mor, dont les noms

1. *O. c.*, Kvačala, *Gen.*, p. 49 ; — *ediz. D'Ancona*, p. 247 ; — *éd. de 1623*, p. 427 ; — *éd. de 1637*, p. 150-51.

et les fonctions correspondent aux trois Primalités de l'Etre divin, comme la fonction du Métaphysicien correspond à l'essence même de cet être. Hoh, Pon, Sin et Mor ne sont pas révocables par le peuple, qui pourtant a élu son chef suprême et contrôle en assemblée publique la gestion des magistrats. Tous quatre s'empresseraient du reste de céder leurs charges aux hommes en qui ils reconnaîtraient une science supérieure à la leur, mais cela arrive rarement [1].

Pon préside aux institutions militaires, Sin aux institutions scientifiques ; Mor a sous sa direction le ravitaillement, l'habillement, la procréation et l'éducation [2]. Chacun a pour subordonnés trois ministres qui collaborent avec lui en se divisant le travail. Ces treize chefs (le Métaphysicien compris) se réunissent tous les huit jours en un conseil, où ils nomment définitivement, de concert avec les chefs des divisions de la cité, les autres magistrats, préalablement désignés dans un Grand Conseil, ou assemblée publique, par tous les hommes et toutes les femmes âgés d'au moins vingt ans, après interrogations sur leur gestion. Ce Grand Conseil se réunit à chaque nouvelle et à chaque pleine lune.

L'intervention des citoyens dans cette assemblée n'a pas pour effet le choix de magistrats ignorants ou incapables, car l'instruction la plus complète est donnée, par les soins des subordonnés de Sagesse, à tous les habitants de la cité, garçons et filles réunis, dès le plus jeune âge. L'instruction est commune ; seule la musique est réservée aux femmes et aux enfants exclusivement, à cause de l'agrément supérieur de leurs voix, car rien ne doit être laissé au hasard. — Au reste le principe est général : les magistrats distribuent les fonctions suivant les aptitudes, et, de même les honneurs suivant les mérites, la nourriture suivant les tempéraments et les besoins ; c'est pourquoi eux-mêmes reçoivent des portions plus fortes et plus délicates, à cause de leur travail spécial, et c'est pourquoi aussi, malgré la communauté de l'éducation, la spéciali-

1. *O. c.*, Kvačala, *Gen.*, p. 60 ; — *ediz. D'Ancona*, p. 269-270 ; — *éd. de 1637*, p. 161.

2. *O. c.*, Kvačala, *Gen.*, p. 46 ; — *ediz. D'Ancona*, p. 243 ; — *éd. de 1637*, p. 147.

sation commence chez les Solariens à partir d'un certain âge : les femmes notamment ne se consacrent pas aux mêmes métiers et aux mêmes occupations que les hommes.

Dans la distribution des jouissances et des honneurs, il est tenu compte des services rendus à la guerre ou dans le travail quotidien, des maladies, des besoins particuliers de la fonction, mais jamais rien de nécessaire n'est refusé à personne. Bien plus, aucun principe moral, chez ce peuple qui pratique la religion naturelle, ne s'oppose à ce que chacun, en plus du nécessaire, soit autorisé à rechercher d'autres plaisirs. Il est permis aux hommes et aux femmes de jouer ensemble, de s'offrir des guirlandes de fleurs et de feuillage, de s'adresser des vers, et il n'y a que deux motifs : le souci de la santé individuelle et l'intérêt des générations futures, qui forcent les magistrats à imposer certaines entraves à la libre satisfaction des penchants amoureux.

Le premier de ces deux motifs a présidé à la fixation de l'âge à partir duquel sont autorisés en général les rapports sexuels : 21 ans pour les hommes, 19 ans pour les femmes. Inspirés du second motif les magistrats, auxquels les jeunes gens confient leurs désirs, ou qui en ont observé eux-mêmes les manifestations et les symptômes, autorisent ceux-ci à les satisfaire, mais seulement avec des femmes stériles ou enceintes, et à condition qu'ils ne compromettent pas, par la trop grande fréquence de leurs rapports charnels avec ces femmes, leur santé et leur faculté de procréation.

En dehors de ces rapports libres, en vue desquels les femmes stériles sont déclarées communes, et qui sont prévus et autorisés pour empêcher la recherche des satisfactions sexuelles contre nature, le magistrat Amour et ses subordonnés organisent les accouplements visant à la procréation suivant des lois fixes, sans tenir compte des affections et des inclinations passionnelles des individus, et sans jamais permettre la constitution d'unions conjugales permanentes. Ils choisissent eux-mêmes l'homme et la femme dont les qualités physiques et morales doivent se compléter mutuellement. Le médecin et l'astrologue déterminent la saison, le jour et l'heure des unions, après observation de la position de Vénus et de Mercure par rapport à Jupiter, Mars et Saturne. Le cérémonial de ces unions

transitoires est minutieusement réglé, et les matrones veillent à son observation. Conformément aux lois de l'action magique des images, les femmes contemplent, au moment de la conception, des portraits ou des statues d'hommes illustres. — C'est que l'acte par lequel l'espèce se perpétue doit être entouré de tous les soins, de toutes les précautions scientifiques dictées par la physiologie, l'astrologie, et la philosophie occulte, afin que les générations qui arrivent à l'existence soient plus vigoureuses, plus saines, plus intelligentes que les générations antérieures. A vrai dire, en réfléchissant aux règles minutieuses de sélection sévèrement appliquées par les éleveurs dans les accouplements des animaux, les peuples ne devraient-ils pas rougir de l'anarchie qui préside chez eux à la procréation d'êtres humains [1] ?

Le souci de l'espèce, — et c'est la principale raison pour laquelle les femmes y sont communes, — prédomine donc dans la Cité du Soleil sur celui de l'individu, ainsi que la préoccupation de l'intérêt collectif sur le respect de la personne. Pourtant un bonheur aussi parfait que possible y règne, parce que chaque acte de l'individu y est conforme à ses besoins et à ses aptitudes ; toute tendance utile y est satisfaite, toute inclination nuisible y est réfrénée. On n'y peut parler de despotisme [2], car si la science et la religion y sont les souveraines maîtresses, c'est par la volonté même, aisément consentante, des citoyens instruits, et pour leur propre bien. Partout ailleurs au contraire règnent l'arbitraire, le caprice et l'ignorance d'un ou de plusieurs maîtres, et en même temps le hasard, la fortune et l'accident. Seule entre toutes, la Cité du Soleil participe vraiment de l'être ; la part du non-être y est aussi réduite que possible.

La communauté des femmes n'est pas seulement pour les Solariens la condition nécessaire de l'amélioration de l'espèce ; elle est encore, au même titre que l'éducation et le travail en

1. *O. c.*, Kvačala, *Gen.*, p. 51-53 ; — *ediz. D'Ancona*, p. 252-253 ; — *éd. de 1623*, p. 430-31 ; — *éd. de 1637*, p. 152-53.

2. *Questioni sull'ottima republica*, *ediz. D'Ancona*, *Opere*, vol. 2°, p. 292. — Même ouvrage, p. 290 : La licenza è causa dei mali, ed è felice quella necessità che ci sforza al bene. (La licence est la cause des maux, et elle est heureuse, la nécessité qui contraint au bien).

commun, une exigence conforme à l'esprit général des autres institutions de la cité. Il ne doit subsister, dans la République de Campanella, aucune de ces institutions qui enchaînent l'activité humaine à la recherche d'un profit et d'un bien-être personnel et, en fin de compte, annihilent en lui toute volonté de subordination au groupe social. Ce principe est la condamnation de la famille, et il entraîne aussi celle de la propriété individuelle et de l'usage de la monnaie. Pour les Solariens l'esprit de propriété ne naît et ne se développe en nous qu'autant que nous avons une femme, des enfants, et des biens en propre. Pour détruire l'égoïsme, il suffit de supprimer son but ; il ne restera alors que l'amour de la communauté : « *Perduto l'amore proprio, rimane sempre l'amore della communità* » [1].

Du caractère collectif de la propriété découlent comme conséquences naturelles l'éducation publique des enfants, la vie et le travail en commun. Toute la puissance d'affection qui se dissipait en sentiments de famille se reporte alors sur la patrie, et nulle part le dévouement collectif n'est plus spontané que dans la Cité du Soleil. Pour la même raison l'assiduité et le courage au travail sont chez les Solariens des vertus naturelles. Sans doute le stimulant du gain personnel est chez eux absent, mais il est avantageusement remplacé par d'autres motifs : l'amour de la communauté, l'attrait des tâches équitablement réparties entre les citoyens suivant leur force et leurs aptitudes spéciales [2], la certitude enfin de ne pas manquer du nécessaire et de n'avoir jamais à s'épuiser de fatigue pour subvenir aux besoins et aux désirs superflus de quelques riches oisifs, comme il arrive dans les autres nations ou cités, notamment à Naples, enfin l'estime où chacun tient le labeur, universellement honoré, sans aucune distinction arbitraire entre des métiers vils et de nobles occupations [3].

1. *Città del Sole*, *ediz. D'Ancona*, p. 244-245; — *cod. Vat.*, Kvačala, *Gen.*, p. 48 ; — *Civitas Solis*, *éd. de 1623*, p. 424 ; — *éd. de 1637*, p. 149 : « L'amour-propre perdu, l'amour de la communauté demeure toujours ».

2. *Questioni sull'ottima republica*, *ediz. D'Ancona*, p. 298 : Ognuno ama di fare ciò che è conforme alla sua disposizione naturale. (*Trad.* : Chacun aime à faire ce qui est conforme à sa disposition naturelle).

3. *Città del Sole*, *cod. Vat.*, Kvačala, *Gen.*, p. 49-54 ; — *ediz. D'Ancona*, p. 256-257 ; — *Civ. Solis*, *éd. de 1623*, p. 426-435 ; *éd. de 1637*, p. 150-155.

Le communisme, joint à la satisfaction rationnelle et régulière de tous les besoins, établit ainsi dans la Cité du Soleil, en quelque sorte automatiquement, le règne de la vertu. Non pas qu'il ne s'y commette aucun crime ou délit ; mais au moins on n'y connaît pas le vol, le meurtre, la débauche, l'inceste et l'adultère. Toute infraction à la morale y est d'ailleurs sévèrement punie, suivant le principe de la loi du talion [1]. En fin de compte la prospérité, le bonheur et la moralité des Solariens excitent l'admiration et l'envie des peuples voisins, qui demandent à devenir citoyens de la République idéale. C'est même pour cette raison que la Cité du Soleil se voit obligée, malgré elle, d'entrer en guerre avec les souverains des autres pays, qui voient d'un mauvais œil cette désaffection de leurs sujets. Bien lui en prend du reste, car elle est toujours victorieuse, grâce à son excellente organisation militaire, et c'est pour elle une occasion de s'agrandir et de faire participer les Etats conquis aux bienfaits de sa religion et de ses institutions communistes [2].

III. — Le socialisme de Campanella. Son économie politique. Sa pédagogie

Tels sont les traits principaux de la République de Campanella. Il est inutile d'insister longtemps sur la similitude frappante qu'au premier abord elle paraît présenter avec les conceptions plus modernes des penseurs collectivistes ou communistes : les Saint-Simon, les Fourier, les Cabet, etc. — Même croyance à l'influence des institutions économiques sur la moralité, comme si les vertus collectives devaient naître, comme par enchantement, de la suppression de la propriété individuelle ; même confiance dans l'éducation commune et publique pour créer un esprit d'union et de dévouement au groupe social ; même tendance à sacrifier la liberté individuelle à

1. *O. c.*, Kvačala, *Gen.*, p. 61 ; — *ediz. D'Ancona*, p. 271 ; — *éd. de 1637*, p. 162.
2. *O. c.*, Kvačala, *Gen.*, p. 55-57 ; *ediz. D'Ancona*, p. 259 ; — *éd. de 1623*, p. 438-439 ; — *éd. de 1637*, p. 156-58.

l'intérêt de la cité et de la race ; même attribution des pouvoirs importants aux savants et aux compétences techniques ; enfin même reconnaissance de la légitimité des instincts sexuels, comprimés ou anarchiquement satisfaits dans la société actuelle. De ce point de vue, on pourrait même préciser l'attitude de Campanella en la rapprochant plutôt de celle des collectivistes autoritaires que de celle des communistes. L'auteur de la *Città del Sole* ne magnifie pas la passion comme Fourier. Il ne tient nul compte, ni dans l'organisation du travail, ni dans celle des unions, de ce que nos libertaires appellent des « groupements d'affinité ». Il est hostile à l'union libre, telle que ces derniers la comprennent. Aucun principe démocratique ne vient atténuer sensiblement dans sa République les conséquences de l'axiome suivant lequel le plus savant seul doit commander[1].

Est-il donc possible de se ranger à l'avis de critiques tels que M. Andrea Calenda[2], et surtout Paul Lafargue[3], qui classent notre auteur parmi les précurseurs du socialisme moderne ? — Il est certain que des penseurs collectivistes ou sympathiques aux tendances socialistes ont lu la *Cité du Soleil.* Villegardelle, disciple de Fourier, en a publié une traduction. On trouve un article sur Campanella dans l'*Encyclopédie* de Pierre Leroux. Benoît Malon parle de lui avec éloges dans le *Socialisme Intégral*[4]. Il est fort naturel du reste que les partisans d'un système politique ou social produisent en sa faveur tous les témoignages possibles, même ou surtout les plus reculés dans l'histoire : pour démontrer l'urgence de la solution qu'ils préconisent, il leur est utile d'établir qu'à tous les âges de l'humanité des penseurs désintéressés ont proposé pour les

1. L'organisation du pouvoir politique n'est pas précisée avec beaucoup de soin par Campanella, notamment en ce qui concerne les rapports du Métaphysicien avec l'assemblée populaire et le contrôle de la gestion des magistrats par cette assemblée.

2. Andrea Calenda dei Tavani, *Fra Tommaso Campanella e la sua dottrina sociale e politica di fronte al socialismo moderno*. Nocera Inferiore, 1895, A. Angora.

3. Paul Lafargue, in : Bernstein und Kautsky : *Geschichte des Sozialismus in Einzelndarstellungen*, Bd I : *Die Vorlaüfer des neueren Sozialismus*, p. 469-506, Stuttgart, Dietz, 1895.

4. *Socialisme Intégral*, Paris, 1880, I, p. 115.

mêmes maux les mêmes remèdes ; l'antiquité de la doctrine devient ainsi un argument en faveur de sa rationalité et de sa bienfaisance. — Mais est-il possible d'abstraire ainsi une théorie sociale de l'ensemble des circonstances historiques qui déterminèrent sa formation, sans en dénaturer complètement le caractère et sans en altérer gravement la signification?

Une telle tentative, si elle n'est pas contraire aux principes du socialisme utopique, l'est assurément à ceux du marxisme, tel qu'il était professé justement par Lafargue, quisqu'elle implique la négation de la loi qui explique l'apparition de toute doctrine sociale, politique, ou même religieuse, par le développement des faits économiques antérieurs et contemporains. Or quelles analogies peut-on découvrir entre la phase d'évolution économique où se trouvait la Calabre à la fin du XVIe siècle, et la situation du commerce, de l'industrie et des institutions financières en France et en Europe. au commencement du XIXe siècle, au temps où écrivait Saint-Simon, ou un peu plus tard, au temps où écrivait Karl Marx? Et si l'on tient absolument à déduire de l'histoire économique du temps la conception sociale qui se fait jour dans la *Cité du Soleil*, ne sera-t-on pas conduit à appuyer sur les différences plutôt que sur les ressemblances avec les utopies socialistes modernes?

Maxime Kovalewsky, dans un article très précis sur Campanella, a marqué avec soin ces différences. La Cité du Soleil, dit-il, est « une espèce de constitution motivée, écrite par le futur gouverneur d'une petite république de montagnards, où le manque de manufactures et de commerce, et la prédominance des intérêts agricoles empêchent l'accroissement des capitaux, où, par conséquent, il n'existe pas de sérieux contrastes sociaux, et où la paix intérieure est plus souvent troublée par les discordes de familles et l'oppression fiscale, que par les conflits entre le travail et le capital » [1].

Cette phrase contient une allusion à des faits historiques contemporains de l'époque où Campanella a commencé à prêcher la révolte en Calabre : il était chargé à cette date d'apaiser un

1. Maxime Kovalewsky, *Deux précurseurs : Botéro et Campanella*, p. 170 (*Annales de l'Institut international de sociologie*, t. III, travaux de l'année 1896, Paris, Giard et Brierre, 1897, pages 139-185).

différend entre deux familles : les Carnevali et les Contestabile, dont les membres avaient sur la conscience plusieurs « *vendette* »[1] ; de même il constatait dans le peuple et attisait de son mieux une hostilité violente contre un recensement des feux ordonné par le vice-roi de Naples en vue de la création d'une nouvelle taxe[2]. Que ces événements aient exercé quelque influence sur les pensées de notre philosophe, et lui aient inspiré quelques-uns des traits de son utopie. cela est fort possible. Mais sa réforme, envisagée dans ses causes ainsi que dans ses fins essentielles, n'a nullement pour cela le caractère d'une réforme proprement économique, comme du reste Maxime Kovalewsky est le premier à le reconnaître.

Dans un pénétrant et lucide article où il fait justice, non sans sévérité, des allégations de Lafargue et de M. Calenda, M. Benedetto Croce a montré que l'importance proprement historique du communisme de Campanella était, somme toute, assez mince. Il n'est ni la forme idéale et pour ainsi dire la trace laissée par un mouvement social original, comme le communisme de Münzer et des anabaptistes, ni, comme l'*Utopie* de Thomas Morus, le résultat d'une situation historique spéciale, dont il nous resterait comme le monument[3]. Comparées surtout à celles de son contemporain Antonio Serra, les idées économiques de Campanella paraissent assez pauvres. Celle qui lui tient le plus à cœur, c'est le conseil adressé aux souverains d'acheter du blé dans les temps d'abondance pour le revendre ensuite à vil prix aux consommateurs dans les temps de disette, et déterminer ainsi une baisse générale du prix des denrées[4]. Sans

1. Amabile, *Cong.*, t. I, p. 156-160, p. 164.
2. *O. c.*, t. III, doc. 244, p. 142 : *Depositio ultima Mauritii.*
3. Benedetto Croce, *Le communisme de Tommaso Campanella*, p. 277.
4. *O. c.*, p. 283. — Sur les idées économiques de Campanella, voir E. Fornari, *Delle teorie economiche nelle provincie napoletane dal s. XIII al MDCCXXXIV*, Milano, 1882, p. 165-191. — Dans sa *Consultazione, o arbitrii sopra l'aumento dell'entrate del regno di Napoli* (Amabile, *Cong.*, t. III, doc. 519, p. 591-596, et Amabile, *Cast.*, doc. 199, p. 108-123), Campanella conseillait au vice-roi de Naples de remplacer sous certaines conditions et dans certains cas la peine de mort par la confiscation des biens, en laissant aux coupables le choix entre ces deux châtiments En outre, pour remédier à l'altération des monnaies, il lui proposait la mesure suivante : l'Etat paiera ses dettes en versant à ses créanciers

doute, comme le remarque M. Benedetto Croce, il a eu l'intuition de la grande place occupée par la Renaissance dans l'histoire scientifique et économique de l'humanité, puisqu'il affirme que cette histoire est plus riche pendant les cent dernières années que pendant les quatre mille qui les ont précédées. Ajoutons que les événements qu'il signale à ce sujet non seulement dans la *Città del Sole*, mais dans plusieurs autres écrits [1], sont bien des faits économiques et qui ont trait au développement de la technique et des arts mécaniques : c'est par exemple l'invention de la boussole, l'usage de la poudre, la diffusion de l'imprimerie, la découverte du Nouveau-Monde, etc. Les Solariens, dans les arts de la guerre comme dans ceux de la paix, utilisent ces inventions et bien d'autres encore, et ils ont même découvert l'art de voler [2]. Mais si ces événements intéressent Campanella, c'est surtout à titre de signes des prochains bouleversements du monde, en tant que présages avant-coureurs de l'âge d'or et pronostics favorables à l'imminente fondation d'une société chrétienne parfaite qui englobera tous les peuples de la terre. Il les associe dans son esprit à d'autres faits moins authentiques et d'un intérêt pour nous moins universel : la grande conjonction, les tremblements de terre, les inondations, les prodiges, etc. [3]. Son inspiration dominante est religieuse et eschatologique.

L'intérêt de la *Cité du Soleil* se trouve ainsi déplacé. Presque dépourvu de portée historique et économique, le communisme de Campanella n'en captive pas moins l'attention par sa signification théorique. M. Benedetto Croce le reconnaît :

le nombre de ducats exigé, mais il exigera de ses débiteurs des sommes d'argent calculées d'après le poids du métal. Le problème de la monnaie se posait à cette époque d'une manière particulièrement grave et urgente, et il suscitait notamment les intéressantes recherches d'Antonio Serra. — Sur Antonio Serra, incarcéré à Naples sous l'inculpation d'altération des monnaies au temps (1612) où Campanella y était encore prisonnier de l'Inquisition, voir Amabile, *Cong.*, t. III, Illustraz. V, p. 646-648.

1. *Civitas Solis*, 1623, p. 461 ; — *éd. de 1637*, p. 167 ; — *De Gentilismo*, p. 6.

2. *Civ. Sol.*, *éd. de 1623*, p. 461 ; — *éd. de 1637*, p. 167 et 169 ; — *ediz. D'Ancona*, p. 280.

3. Benedetto Croce, *o. c.*, p. 283. — Cf. *Civitas Solis*, textes cités.

« En résumé l'intérêt principal de la Cité du Soleil lui vient de ce qu'elle est une expression du besoin, toujours renaissant dans le cours des siècles, d'imaginer des institutions sociales complètement rationnelles »[1]. C'est par là que Campanella ressemble aux utopistes modernes. Comme eux il a été révolté par le spectacle des inégalités, par l'éternel et affligeant contraste de la pauvreté et de la richesse, de l'oisiveté et du travail. Comme eux aussi, il ne peut se résigner à voir le hasard régner en maître dans l'accomplissement des fonctions sociales les plus importantes : attribution des pouvoirs, choix des professions, répartition du travail et des biens, procréation d'enfants.

Enfin, et c'est là le point le plus important, l'esprit de la Renaissance imprime souvent à ses vues les plus générales sur la philosophie économique, morale et politique, un caractère naturaliste qui les rapproche des idées modernes. — Dans son *Histoire des doctrines économiques*, M. Espinas a fait ressortir avec une grande netteté le « conflit du point de vue utilitaire et du point de vue moral » qui domine tout le développement de l'économie politique dans l'antiquité. Il a montré que de ces deux points de vue c'était le second qui avait manifestement triomphé chez Platon : de là dans sa *République* la condamnation de la propriété individuelle et des arts de luxe, la réduction des métiers et de l'industrie au strict nécessaire, la concession aux seuls étrangers du droit de se livrer au commerce ; de là aussi la dépréciation du travail manuel, et l'attribution d'un rang inférieur en dignité à la caste des artisans, qui correspond à la partie sensitive et grossière de l'âme : l'ἐπιθυμία[2]. Il semblerait donc que Campanella, qui, à l'exemple de tous les utopistes et notamment de Thomas Morus[3], a puisé à pleines mains dans l'ouvrage de

1. Benedetto Croce, *o. c.*, p. 304 et 305.

2. A. Espinas, *Histoire des doctrines économiques*, Paris, A. Colin, 1891 ; Première Partie, p. 25-35.

3. Campanella reconnaît s'être inspiré de Thomas Morus : « Sed contra est auctoritas Thomae Mori martyris nuperrimi qui scripsit Remp. Eutopiae fictitiam, ut ad ejus exemplar nostras, vel mores particulares institueremus ». (*Disputationes*, 1637, *De Politicis Quaestio* IV, art. I, p. 101).

Platon, devrait lui aussi condamner ou déprécier l'activité proprement économique au profit de la vie contemplative et spirituelle, et considérer comme une souillure de l'âme la jouissance matérielle acquise grâce à cette activité. Or nous allons voir au contraire que sur ce point beaucoup de ses idées sont nettement opposées à celles de l'auteur de la République, et qu'elles dénotent déjà un progrès remarquable accompli dans le sens de l'économie moderne. Avant de les indiquer, relevons d'abord les très importantes survivances de l'ascétisme et de la morale platonicienne et chrétienne que l'on observe encore dans l'utopie de Campanella.

Le communisme des Solariens est un communisme religieux. Par maint détail, leur vie ressemble à celle des moines : ils vivent en commun, prennent leurs repas ensemble dans des réfectoires où l'on fait la lecture à haute voix ; ils se confessent aux magistrats qui se confessent eux-mêmes à Pon, Sin, et Mor ; ces derniers avouent leurs fautes au Métaphysicien, et ainsi la confession est pour ce dernier un moyen de gouvernement[1]. — Surtout, quelque souci que l'auteur de la *Città del Sole* ait du bien-être matériel des hommes, la préoccupation de la vie spirituelle semble très souvent dominer en lui. « Au fond, dit M. Dejob, comme Dante, il reprochait à la distinction du mien et du tien non de faire souffrir les corps, mais de pervertir les âmes, et il répéterait volontiers que Plutus est le plus grand ennemi[2] ». Si les Solariens ne doivent rien posséder en propre, si tous les objets dont ils ont besoin leur sont répartis par les soins des magistrats sur les biens de la communauté, si ces derniers leur interdisent l'union durable avec une femme et la fondation d'une famille, et leur attribuent tous les six mois des demeures nouvelles, si enfin l'usage de la monnaie n'est autorisé dans l'Etat qu'aux portes de la ville avec les marchands étrangers, c'est qu'il faut que le cœur des sujets de la République ne devienne pas l'esclave des biens matériels et des affections temporelles, qu'ils se servent des choses et ne les servent pas, suivant

1. *Città del Sole*, cod. Vat., Kvačala, *Gen.*, p. 61, l. 43 sq ; — *Civ. Sol.*, *éd. de 1637*, p. 162.
2. Ch. Dejob, *art. cité*, p. 140.

l'exemple des apôtres et des religieux de la chrétienté. Ajoutons que Campanella se révèle plus hostile encore que Platon lui-même à la propriété individuelle et à l'institution familiale : il les supprime en effet radicalement, tandis que dans la République le droit de posséder en propre des biens et des femmes est maintenu pour la classe inférieure, la plus nombreuse des trois : celle des artisans [1].

Quels sont maintenant les caractères par lesquels la cité du Soleil annonce néanmoins un esprit nouveau, et déjà moderne ? — Cette cité ignore toute distinction de classes. Bien que le pouvoir politique y repose sur la religion et la science, le clergé et les savants n'y constituent pas des castes séparées et privilégiées ; tous les citoyens peuvent accéder aux fonctions spirituelles, s'ils le méritent par leur savoir et leur piété. Le travail manuel est réhabilité, et l'oisiveté condamnée. Les Solariens se moquent des peuples qui considèrent comme ignoble la profession d'artisan [2]. Eux au contraire, estimant toutes les formes d'activité qui contribuent à l'accroissement du bien-être général, ils placent au-dessus de tous les autres les métiers les plus fatigants, comme la maçonnerie et la ferronnerie. Ayant renoncé au préjugé de la corruption de la nature, ils se gardent de faire fi des soins corporels et de la jouissance physique. Chez eux la réglementation sévère du mariage ne nuit pas à la satisfaction légitime de l'instinct sexuel, et dans leur cité la privation des rapports amoureux est mise au nombre des sanctions pénales. La propreté est un de leurs premiers soucis, et à l'exemple des Romains, ils ont construit de vastes thermes pour faciliter à tous les habitants l'usage fréquent des bains. L'abondance de

1. Nous empruntons cette remarque à Felice Tocco, *Pubblicazioni*, p. 618.

2. *Civitas Solis, éd. de 1623*, p. 426 ; — *éd. de 1637*, p. 150 : Quapropter irrident nos in eo quod artifices vocamus ignobiles, ac eos habemus nobiles qui nullam addiscunt artem, vivunt otiose... — Kvačala, *Gen.* (*Città del Sole, cod. Vat.*), p. 49, l. 21, p. 54, l. 1 sq. — *Civ. Solis, éd. de 1637*, p. 154-155 : Quapropter nemo reputat vilitatem ministrare in mensa, vel in culina... Sed vocant [Solarii] disciplinam omne ministerium, et aiunt ita honorificum ese pedi ambulare, et culo cacare, sicut oculo videre, et linguae loqui.

l'eau leur permet encore de pratiquer le tout à l'égout [1]. Aussi préoccupés de la santé de leurs corps que de celles de leurs âmes, ils se livrent, hommes et femmes, à de nombreux exercices physiques, très sagement compris en vue du développement de tous leurs membres. L'idée dominante qui inspire leurs institutions et leurs usages semble donc ici être manifestement opposée à l'ascétisme et au spiritualisme contemplatif de Platon et du moyen-âge. Dans la Cité du Soleil, qui « tient à la fois du phalanstère et du couvent », il y a, comme le remarque M. Espinas, « un ressouvenir des villes commerçantes, un peu épicuriennes, de la riche Italie, peut-être de Florence, ou de Venise » [2].

Mais le communisme de Campanella se relie encore par un autre caractère au naturalisme de la fin du XVI[e] siècle. Lorsqu'il s'adresse à la science pour remédier à l'anarchie qui jusqu'à son époque a présidé aux rapports sociaux, on sent passer dans toute l'œuvre de notre philosophe le souffle puissant de ce naturalisme. La vie des habitants de la Cité du Soleil est étroitement intégrée à la vie du Cosmos. Peu importe après tout que dans la doctrine de Campanella ce soit l'astrologie qui tienne la place occupée dans les systèmes sociaux modernes, dans celui d'Auguste Comte par exemple, par la sociologie et les autres sciences positives : à plusieurs siècles d'intervalle, l'esprit déterministe appliqué à la politique, la conviction suivant laquelle la connaissance expérimentale de l'enchaînement des phénomènes permet seule une organisation durable et rationnelle de la vie matérielle et spirituelle de la société, produisent néanmoins les mêmes effets et engendrent les mêmes conceptions : prédominance politique du savoir, obéissance obtenue grâce à un système d'éducation commune et intégrale qui crée la confiance dans la science, et consacre le prestige intellectuel et moral des chefs.

Sans doute il serait excessif de pousser plus loin la comparaison. Auguste Comte peut-être n'aurait pas, comme l'a fait M. Delvaille, rangé Campanella parmi les partisans de l'idée

1. *Città del Sole*, Kvačala, *Gen.*, p. 51, 60 ; — *Civ. Solis*, *éd. de 1623*, p. 430, 447 ; — *éd. de 1637*, p. 152, 161.
2. A. Espinas, *o. c.*, 3e Partie, I, p. 118.

de progrès[1]. L'auteur de la *Città del Sole* rêve d'un âge d'or, d'une organisation politique définitive, qui doit précéder la fin du monde, et qui est aussi la restauration d'un état primitif de l'humanité. Or qui dit progrès dit développement continu en un sens déterminé, accroissement constant de certaines qualités définies conformes à un idéal précis de perfection[2]. Le progrès exclut le retour en arrière vers un état originel, de la même manière qu'il est incompatible avec l'idée d'achèvement, de fixation et d'immobilisation. Ce n'est pas défendre l'idée de progrès que de prévoir pour l'avenir la restauration, définitive cette fois, du passé, et de s'inspirer, comme le fait Campanella, de la conception stoïcienne de la grande année, des périodes cycliques, et du retour éternel. — D'autre part, l'auteur de la *Politique positive* aurait probablement, à bon droit, classé beaucoup de vues du moine de Stilo parmi les spéculations propres à l'état théologique de l'humanité. — Il n'en est pas moins vrai cependant que, suivant la loi même des trois états, des germes des notions positives apparaissent déjà au sein même des doctrines théologiques, et c'est justement dans l'astrologie que se trouve préparée et préformée l'idée moderne du déterminisme physique et social[3]. Quelle que soit la différence des fins, des moyens et des mobiles, les analogies signalées entre l'utopie de Campanella et les tentatives de poli-

1. Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, Paris, Félix Alcan, 1910 ; — p. 152-162.

2. L'objection a été faite à M. Delvaille par Emile Faguet, *Revue, ancienne Revue des Revues*, n° du 15 avril 1913, p. 433.

3. Cela est visible dans ce texte des *Astrologica*, Francofurti, 1630, lib. II, cap. III, art. I, p. 66 : Cum Deus inferiora regat naturali cursu qui lex Dei verbi est, ...propterea mutationes rerum humanarum, etsi sint a Deo, non sine causis naturalibus fieri censendum est... Ergo nec sine stellarum actionibus res nostrae mutantur, neque illis non mutatis, istae mutantur. — Auguste Comte écrit dans le *Cours de Philosophie positive*, 56e Leçon, p. 129-130 du t. VI de l'édition Schleicher, Paris, 1908 : « Enfin, considérée quant à son action nécessaire sur l'éducation universelle de la raison humaine, l'astrologie judiciaire du moyen-âge a certainement rendu le plus éminent service, pendant les quatre ou cinq siècles de son ascendant réel, dont il reste encore tant de traces, en faisant activement pénétrer partout un premier sentiment fondamental de la subordination des phénomènes quelconques à des lois invariables qui les rendent susceptibles de prévision rationnelle ».

tique scientifique du siècle dernier ne sont donc pas toutes complètement artificielles.

En terminant, pour achever de mettre en lumière l'aspect moderne de la Cité du Soleil, nous devons noter brièvement la fécondité et, à certains égards, la nouveauté des vues pédagogiques de notre philosophe. Dans sa République, l'instruction et l'éducation sont communes aux deux sexes, réunis pour l'exercice physique comme pour les heures d'études [1]. Les matières de l'enseignement, où la partie scientifique, — et notamment l'histoire naturelle, — prédomine nettement sur la partie littéraire, sont les mêmes pour les femmes que pour les hommes, malgré la nécessité reconnue d'une spécialisation ultérieure, imposée par la différence des aptitudes. Les jeux au grand air et qui exigent des mouvements sont seuls autorisés [2]. Le principe du travail attrayant est admis par Campanella, et c'est pour l'appliquer qu'il fonde sa pédagogie sur la psychologie et sur la logique empiriste de Télésio. Il veut que toutes les leçons du maître soient vraiment des « leçons de choses ». Aussi sont-elles données dans la cité devant les peintures des sept murs qui représentent toutes les réalités naturelles et mathématiques, et le professeur, pour graver profondément dans l'esprit de ses élèves le souvenir de ce qu'il leur enseigne, a toujours à sa disposition des échantillons réels des minéraux, des végétaux et des objets artificiels dont il leur apprend les propriétés. Avec leurs niches où sont placés les échantillons, avec leurs tableaux d'histoire naturelle et d'histoire humaine et leurs figures géométriques et astronomiques, les murs de la ville constituent un véritable musée scolaire, et on comprend la parole de Campanella promettant au Pape, à l'Empereur et au roi d'Espagne, de construire une cité avec un art si admirable que rien qu'en la regardant, on apprendrait toutes les sciences par la seule observation des sens [3]. — Toutes ces idées ne sont pas tellement anciennes, et surtout elles n'ont

1. *Città del Sole, cod. Vat.*, Kvačala, *Gen.*, p. 50, l. 30 sq., p. 49, l. 4 sq. ; *Civitas Solis, éd. de 1637*, p. 150-151.

2. *O. c.*, Kvačala, *Gen.*, p. 54 ; — *éd. de 1623*, p. 435 ; — *éd. de 1637*, p. 155.

3. *Memoriale et Promesse del Padre fra Tomasso Campanella al Papa*, etc. (1609), publié par Kvačala, *Gen.*, p. 10.

pas tellement passé dans les faits et dans la pratique des sociétés contemporaines, qu'on ait le droit de refuser à Campanella le titre de précurseur. Dans l'histoire de la pédagogie, il occupe un rang honorable à côté d'autres penseurs de la Renaissance, d'esprit très différent, tels que Rabelais et Montaigne [1].

1. Sur la pédagogie de Campanella, voir l'ouvrage de Gerini : *Scrittori Pedagogici Italiani del Secolo XVII*, Torino, 1900, p. 136 ; — Catalano, *Il concetto pedagogico di T. Campanella*, Catania, 1893 ; — et J. Kvačala, *Th. Campanella und die Pädagogik*, Deutsche Schule, Leipzig, 1905.

CHAPITRE II

La monarchie universelle et les méthodes de la politique théocratique

C'est dans la *Monarchia di Spagna* et dans les *Monarchie delle Nazioni* que Campanella expose avec le plus d'ampleur sa politique proprement dite, c'est-à-dire l'ensemble des moyens qu'il juge pratiques et indispensables pour réunir les peuples sous le sceptre unique d'un monarque chrétien. La profondeur politique n'est pas grande dans ces deux écrits ; au moins faut-il y reconnaître le souci montré par l'auteur de déduire sa méthode des principes généraux de sa philosophie.

Trois causes, suivant Campanella, concourent d'ordinaire ensemble à la formation et au développement des Etats : Dieu, la sagesse et l'occasion. La réunion de ces causes est appelée le « *fatum* » qui n'est rien autre que « *le consensus de toutes les causes qui agissent par la vertu de la Cause première* ». De ce consensus naît la fortune qui est la succession, bonne ou mauvaise, des événements terrestres. Connue avec exactitude, la fortune devient la sagesse ; mal connue, elle est dite destin, fortune ou même hasard. « C'est ainsi que si on trouve quelque chose que l'on avait longtemps cherchée, cela s'appelle intelligence ou sagesse ; si au contraire on trouve quelque chose sans l'avoir cherchée, et sans savoir où elle était, cela s'appelle hasard ou fortune »[1].

De ces trois causes, une et parfois deux prédominent dans la production des événements, mais à dire vrai, dans le domaine de la politique, toutes trois en général agissent simulta-

1. *Monarchia di Spagna*, cap. I ; — *De Monarchia hispanica Dircursus*, Amstelodami, 1640, p. 3 ; — *Real. Phil. epil.*, *Politica*, cap. VII, p. 38.

nément. L'action de la première, c'est-à-dire l'action de Dieu, a été prépondérante dans l'histoire des Juifs ; c'est la Sagesse surtout qui a présidé à la formation de l'empire romain ; mais l'empire des Mèdes ou les destinées de la Sicile s'expliquent surtout par l'occasion [1].

La sagesse ne doit pas être confondue avec la fourberie, qui fut le principe de la politique de Machiavel et de César Borgia. Elle consiste dans la connaissance rationnelle des événements futurs, par les prophéties et par les sciences, et ainsi l'action fondée sur la sagesse coïncide avec l'action divine. — Religion et science sont donc les deux sources de la politique. Par la science l'homme connaît la nature qui est un art divin intérieur aux choses, de même que notre art n'est que la nature extériorisée. La pratique de la politique, qui est un art humain, consistera donc, de ce point de vue, à étudier la nature et à prendre pour guide cette puissance souveraine dont la sagesse éclate dans la vie des plantes, des fourmis ou même des poissons, et qui, par l'exemple des plus petits animaux, est en mesure d'instruire l'homme dans l'administration de son royaume [2].

Pourtant cette science reposera surtout sur la connaissance de la volonté de Dieu et la soumission à ses ordres, c'est-à-dire sur la religion. Vraie ou fausse, la religion est toujours victorieuse, quand elle a réussi à fasciner les âmes humaines, desquelles seules dépendent les armes et la parole, uniques instruments de domination. Les armes ne peuvent rien contre la religion, surtout contre la religion chrétienne, de toutes la plus forte. Aussi voit-on les individus qui aspirent à la suprématie politique s'empresser de fonder une nouvelle religion : ainsi firent Mahomet, Romulus, Pythagore [3]. Quelles sont donc à cet égard les maximes de sagesse qui règleront la conduite du Pape, du roi d'Espagne, du roi de France, vis-à-vis de la religion et vis-à-vis de la science?

Le monarque qui tente d'établir solidement son pouvoir ne doit pas toujours fonder une nouvelle religion. Cette maxime

1. *Mon. di Sp.*, cap. V ; — *De Mon. Hisp.*, *éd. cit.*, p. 41-43.
2. *Mon. di Sp.*, cap. V ; — *De Mon. Hisp.*, *éd. cit.*, p. 34-37.
3. *Mon. di Sp.*, cap. V ; — *De Mon. Hisp.*, *éd. cit.*, p. 41-43.

serait hérétique. De plus elle ne serait pas politique : une telle innovation ne produit ses effets qu'au début de la formation d'un nouvel empire, comme le prouve l'exemple de Mahomet. Si le roi d'Espagne prétendait changer la religion sous les auspices de laquelle son royaume s'est formé, le peuple courrait aux armes, et jamais un pouvoir ne s'écroule plus complètement et plus certainement que lorsqu'il a modifié la religion [1]. La seule innovation possible est donc l'enrichissement du culte par de nouveaux rites, et l'accroissement de la puissance de persuasion et de propagation du dogme par la création d'une philosophie qui, fondée sur les doctrines de Platon, des Stoïciens, et de Télésio, s'accorde mieux avec le christianisme que les principes d'Aristote [2].

Les sciences les plus utiles à la politique sont l'astrologie et les mathématiques, avec leurs applications à l'astronomie, aux arts mécaniques et à la cosmographie.

Le roi d'Espagne devra répandre ces sciences, indispensables pour la guerre comme pour la paix, en vue de l'extension de son empire dans le Nouveau-Monde et jusqu'au pôle, comme en vue du prestige qu'elles conféreront à son pouvoir auprès des habitants des pays conquis [3]. Elles seront également tolérées, bien plus favorisées par le Saint-Office, à condition que les questions de théologie soient nettement séparées par les savants des questions de philosophie naturelle, et laissées à la décision de l'autorité ecclésiastique. Celle-ci devra se montrer bienveillante pour les physiciens accusés d'hérésie, leur donner le temps de se défendre, les autoriser à s'assister d'avocats et d'avoués, se garder enfin de les condamner sur une simple suspicion, même très forte, d'hérésie (*de vehementi hae-*

1. *Mon. di Sp.*, cap. V ; — *De Mon. Hisp.*, *éd. cit.*, p. 43-45.
2. *Mon. di Sp.*, cap. X ; — *De Mon. Hisp.*, *éd. cit.*, p. 94-96. — Dans toutes les pages du chapitre V et du chapitre X consacrées aux rapports de la religion et de la politique, la pensée d'apologie personnelle est très visible. Campanella avait été accusé au procès d'hérésie d'avoir voulu fonder une nouvelle religion et un nouvel Etat. Il avait encouragé les conspirateurs en leur disant qu'ils possédaient les deux moyens de domination : la parole et les armes. (Amabile, *Cong.*, t. III, doc. 393, p. 421 : *Sommario del processo*, passim).
3. *Mon. di Sp.*, *ibidem* et cap. XXVII ; — De *Mon. Hisp. éd. cit.*, p. 97 sq. et 357 sq.

resis suspicione). En revanche sa tolérance ne devra jamais s'étendre de la science pure aux tentatives religieuses. Les monarques devront même interdire les discussions théologiques dans les Universités transalpines, supprimer l'enseignement de l'hébreu et du grec qui permet une trop libre exégèse des livres saints, et ouvrir seulement des écoles de langue arabe pour engager avec les musulmans les disputes religieuses indispensables [1]. Dans leur conduite vis-à-vis des hérétiques, ils distingueront entre les hérétiques anciens et les catholiques convertis depuis peu à l'hérésie : les premiers devront être traités avec quelque mansuétude ; les seconds au contraire, s'ils refusent de rentrer dans le giron de l'Eglise après tous les efforts tentés pour les y ramener par la persuasion, devront être réduits par la violence, sans aucun ménagement [2].

L'unité du genre humain est en effet à ce prix. Mais elle sera réalisée encore par l'usage d'autres moyens, dont le principal est la fusion des races. Le roi d'Espagne dirigera despotiquement cette entreprise, en observant les règles astrologiques et biologiques nécessaires pour obtenir des générations d'enfants saines et vigoureuses. Ses soldats enlèveront en Belgique, en Angleterre et en Afrique, des femmes qui deviendront ensuite leurs épouses ; celles-ci, choisies par eux suivant leurs mutuelles affections, seront entretenues aux frais de l'Etat dans les séminaires fondés pour les militaires. Les Espagnols épouseront les Allemandes. Les Italiens s'uniront aux Espagnoles, les Germains et les Flamands aux Africaines. C'est là en effet la meilleure association de races, tant pour la fécondité des mariages que pour la santé et la vigueur des enfants : la loi naturelle le veut (*nam hoc lex naturalis vult*) [3].

Cette grande œuvre de la réunion des peuples en un seul

1. *Mon. di Sp.*, cap. X ; — *De Mon. Hisp.*, *éd. cit.*, p. 97.

2. *Discorsi universali del governo ecclesiastico*. Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 197, p. 84-86. — Nous expliquons plus haut : Cinquième Partie, chapitre premier, I, quelle est la véritable opinion de Campanella sur le libre examen.

3. *Mon. di Sp.*, cap. XV ; — *De Mon. Hisp.*, *éd. cit.*, p. 139-140. — Encore une pensée d'apologie personnelle : Campanella explique, en la corrigeant quelque peu, son opinion sur les unions sexuelles réglementées par l'Etat.

empire exige la possession d'une armée nombreuse et fidèle. Campanella recommande une institution calquée sur celle des janissaires : les soldats resteront soldats toute leur vie, et leurs fils leur succèderont, mais les faveurs et les grades seront accordés seulement au mérite [1]. Pour payer cette armée, pour subvenir aux dépenses des expéditions, des fondations scolaires et des instituts techniques, le monarque exigera de l'argent des banquiers et des barons. Le Saint-Siège constituera un trésor spécial alimenté par les revenus des indulgences, en vue de la lutte contre les infidèles. Certaines remises ou réductions de peine pourront être achetées. Les biens des usuriers seront confisqués [2]. — Enfin, l'activité nouvelle imprimée aux relations commerciales et aux échanges internationaux, l'égalité établie entre les diverses nations, sont deux autres moyens qui contribueront, avec les croisements rationnels de races et avec la diffusion d'un enseignement unique, à restaurer l'unité du genre humain dans la société chrétienne agrandie et réorganisée [3].

Telles sont les maximes qui relèvent de la sagesse et sont fondées sur la nature. Mais les princes devront se garder d'oublier que le facteur prédominant de la politique est la conformité à la volonté de Dieu. La morale ne se distingue pas de cette conformité, et aucune opinion n'est plus impie ni plus absurde que celle qui fait de la religion un simple moyen employé en vue de fins temporelles et profanes, et de la politique un domaine à part, affranchi des lois de la raison pratique, comme si des actions non licites au regard de la conscience pouvaient le devenir par la vertu d'une prétendue raison d'Etat [4]. — Dès lors aucune théorie n'est plus pernicieuse que celle de la distinction du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. La forme parfaite de gouvernement, c'est la théocratie, la monarchie du Messie, « fondée sur Pierre », avec un Sénat de cardinaux et, au-dessous, la hiérarchie des archevêques, des évêques et des curés [5].

1. *Mon. di Sp.*, cap. XV ; — *De Mon. Hisp.*, *éd. cit.*, p. 141 sq.
2. *Mon. di Sp.*, cap. XVI ; *De Mon. Hisp.*, *éd cit.*, p. 174 sq.
3. *Mon. di Sp.*, cap. XVII ; — *De Mon. Hisp.*, *éd. cit.*, p. 186.
4. *Mon. di Sp.*, cap. XXII ; — *De Mon. Hisp.*, *éd. cit.*, p. 449.
5. *Ath. tr.*, 1636, cap. X, p. 120.

Un rôle important est attribué au roi d'Espagne et au roi de France dans la *Monarchia di Spagna* et dans les *Monarchie delle Nazioni*, mais même dans ces deux traités, Campanella ne cache pas son désir de subordonner le pouvoir laïque à la hiérarchie ecclésiastique. Le roi d'Espagne devra confesser ouvertement sa dépendance vis-à-vis du Pape. Il fera gouverner le Nouveau-Monde et les Flandres par des prélats qui seront placés au-dessus des gouverneurs militaires. Tout chef de colonne aura pour conseiller un membre du clergé. Les évêques ne sont-ils pas appelés par Constantin « les anges de Dieu et des dieux terrestres » ? Les causes laïques elles-mêmes devront être évoquées en dernier ressort devant les tribunaux ecclésiastiques [1]. Le Pape aura le droit de déposer les princes hérétiques. Il reprendra au roi de France le privilège qu'il lui a sottement abandonné de conférer lui-même les bénéfices. L'auteur des *Discorsi politici ai Principi d'Italia* refuse même aux rois l'autorisation de déclarer la guerre sans l'avis d'un conseil siégeant à Rome, et composé des représentants de l'Eglise et des princes, mais où prévaudra l'avis de la Papauté [2].

En général les monarques devront se souvenir toujours qu'ils ne sont que les instruments de Dieu. Si le Roi Très-Catholique jouit d'un pouvoir immense et s'il y a droit, c'est que le temps est venu où par son œuvre tout devra être soumis aux Saints et à l'Eglise, une fois disparues les monarchies, et mort l'Antéchrist qui durera trois semaines et demie, selon Lactance, Irénée, Tertullien, Origène, Victorien, Saint-Bernard, l'abbé Joachim, Dante, Pétrarque, et les autres théologiens, prophètes et poètes [3]. La puissance de l'Espagne, au moment où la rénovation du monde est imminente, c'est le secours apporté par Dieu à la chrétienté contre les hérétiques et surtout les Turcs qui de toutes parts l'enserrent et la menacent [4], et dès que l'observation des astres et du cours des

1. *Mon. di Sp.*, cap. V et VI ; *De Mon. Hisp.*, *éd. cit.*, p. 48, 55, 60-62.

2. *Discorsi politici alli Principi d'Italia*, discorso 11°, *ediz. D'Ancona, Opere*, vol. 2°.

3. *Mon. di Sp.*, cap. IV ; — *De Mon. Hisp.*, *ed. cit.*, p. 22, 23, 27.

4. *Mon. di Sp.*, *ibidem* et cap. XXX ; — *De Mon. Hisp.*, *éd. cit.*, *ibidem* et p. 385 sq.

événements politiques aura démontré que cet Etat a failli à sa mission, il sera juste de la confier à un bras moins débile. En s'adressant au roi de France et en affirmant, sincèrement sans doute, que les influx célestes favorisent désormais la dynastie du Roi Très-Chrétien [1], Campanella, comme le répète justement M. Dejob, après M. Falletti, a changé non de parti, mais d'instrument [2].

Les volontés de Dieu se réalisent-elles dans le monde par son action immédiate, jointe à la seule sagesse des princes qu'il a choisis pour exécuteurs de ses desseins? — Nullement, car l'occasion joue un rôle important, concurremment avec Dieu et avec la sagesse, dans les événements politiques. Les souverains devront donc capter en leur faveur l'influence des événements fortuits. Une de leurs méthodes principales consistera à utiliser contre les monarchies qu'ils voudront abattre les dissensions intérieures dont elles sont travaillées. Ainsi, pour vaincre l'Angleterre hérétique, il conviendra d'offrir le royaume au roi Jacques d'Ecosse, afin d'obtenir le libre accès dans ses ports, de promettre au contraire par serment une République constitutionnelle aux nobles du Parlement anglais, et en même temps de se concilier le clergé presbytérien, et de l'exciter contre les Stuarts [3].

Ici réapparaît tout le machiavélisme que Campanella prétendait exclure de ses maximes [4]. — Sa politique s'écarte ainsi du droit naturel et du christianisme rationnel au moment même où sa philosophie tente de ramener les dogmes révélés aux enseignements de la raison et de la nature.

1. *Le Monarchie delle Nazioni*, Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 346, p. 304 et 319-320.

2. Ch. Dejob, *art. cité*, p. 244.

3. *Mon. di Sp.*, cap. XXV ; cf. cap. VII ; — *De Mon. Hisp. discursus*, *éd. cit.*, p. 304-317 ; cf. p. 62-64.

4. Par ce machiavélisme la politique théocratique de Campanella rappelle celle du jésuite Botéro dans sa *Ragione di Stato*. Nous empruntons ce rapprochement à l'article cité plus haut de Maxime Kovalewsky : *Deux précurseurs*, etc., p. 152 et 158. — Le texte suivant, qui a échappé à l'auteur de l'article, prouve que Campanella avait lu Botéro : *Apologia pro Galilaeo*, p. 23 : « Rex Maurorum, *ut Boterus narrat*, scientias suis prohibuit. » — Sur Botéro, consulter : *La vita e le opere di Giovanni Botero*, par Carlo Gioda, 1895. —

CONCLUSION

L'INFLUENCE de CAMPANELLA et le BILAN de la PHILOSOPHIE de la RENAISSANCE

CONCLUSION

L'influence de Campanella et le bilan de la philosophie de la Renaissance

I. — Pourquoi Campanella n'a-t-il pas fait école ?

L'influence de la doctrine de Campanella se confond avec celle de la pensée de la Renaissance [1] qui s'exprime une dernière fois dans ses livres, et il est souvent bien difficile, dans les écrits des contemporains ou des philosophes postérieurs, de distinguer la trace laissée par son enseignement des idées empruntées à Giordano Bruno, à Télésio, ou même à Pomponace, Cardan ou Vanini. — En outre, bien des causes, les unes profondes et liées au contenu même de ses théories, les autres accidentelles et en rapport avec les circonstances de sa vie, ont empêché sa philosophie d'exercer sur les esprits de son temps l'action féconde et durable à laquelle il la destinait. L'astrologie, la magie, le rêve d'un âge d'or et d'une théocratie universelle, voilà autant de conceptions qui déjà vers 1630 devaient jeter le discrédit sur la pensée philosophique de Campanella, et détourner de la lecture de ses livres sinon les

1. Il va sans dire que nous n'avons pu ni utiliser dans nos recherches, ni suivre ou examiner dans notre conclusion, les idées exposées par M. Roger Charbonnel dans sa thèse sur *La Pensée italienne au XVIe siècle et le Courant libertin*, dont nous apprenons la publication (Paris, Edouard Champion, éditeur) au moment où nous nous disposions à signer le bon à tirer pour le présent ouvrage.

Nous regrettons aussi de n'avoir pu lire l'étude, encore inédite, de M. E. Rodocanachi sur l'expansion du mouvement réformiste en Italie. Nous savons qu'elle mettra en plein relief l'importance, jusqu'à présent insoupçonnée, qu'avait prise au XVIe siècle le développement du protestantisme en pays transalpin.

contemporains de sa jeunesse et de sa maturité, du moins ceux de sa vieillesse.

Un simple rapprochement de dates suffira pour en persuader. La seconde édition de l'*Atheismus triumphatus*, seule vraiment répandue à un grand nombre d'exemplaires, paraît en 1636, les *Quaestiones physiologicae, morales, politicae, oeconomicae*, ainsi que la seconde édition du *De sensu rerum et magiâ*, en 1637. La *Philosophia rationalis* et la *Métaphysique*, le plus important des ouvrages doctrinaux de notre philosophe, sont publiés seulement en 1638, l'année qui a précédé sa mort. Or en 1637 avait paru le *Discours de la Méthode*, accompagné de la *Dioptrique*, de la *Géométrie* et des *Météores*, et en 1638 Elzévir avait achevé d'imprimer le plus remarquable peut-être des traités scientifiques de Galilée : *Discorsi e Dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*. — Ouvrons maintenant les livres de Campanella et comparons ses explications des phénomènes naturels à la science nouvelle préconisée par Descartes et par Galilée. Nous constatons alors que l'auteur de la *Métaphysique*, soucieux sans doute de démontrer la conformité de sa doctrine à la plus stricte orthodoxie catholique, accentuait encore le caractère médiéval de sa physique. Il plaçait auprès de chaque forme naturelle une âme angélique, chargée d'exercer sur ses opérations une influence directrice [1]. Il admettait l'intervention perpétuelle des esprits dans la production des événements. Il se posait et il résolvait sans rire les questions les plus saugrenues, dans leur précision, sur les moyens d'action dont disposent les démons dans notre monde, par exemple pour y engendrer des enfants [2]. Au temps où Galilée fondait une nouvelle mécanique, où Descartes généralisait, en l'étendant aux sciences de la nature, l'usage des méthodes mathématiques, Campanella semblait donc s'isoler entièrement du grand mouvement d'idées d'où est né le savoir positif moderne, par l'intime fusion de l'expérience, de la mesure, et du calcul. Pour supplanter définitivement l'ancienne conception de la physique, il ne suffisait pas d'attribuer avec lui aux mathématiques un rôle instru-

1. *Met.* pars III, p. 33, lib. XI, cap. VI, art. I.
2. *Met.*, pars III, p. 189, lib. XV, cap. VIII, art. IV.

mental, si fécond et si étendu qu'on le conçût. Une affirmation énergique et intransigeante du mécanisme était nécessaire : or nous savons combien cette doctrine était contraire à l'esprit et à la lettre du système de Campanella.

Et maintenant sans doute on pourrait encore s'étonner à bon droit que la métaphysique et la philosophie religieuse de Campanella, avec leurs doctrines parfaitement déterminées et précises sur tous les problèmes de religion, de métaphysique et de science qui préoccupaient ou passionnaient les esprits au XVIIe siècle, n'aient pas, dans les dernières années de sa vie et après sa mort, excité davantage l'intérêt, recruté plus de partisans, ou rencontré plus d'adversaires. Mais cette indifférence du public intellectuel, au moment où il subit l'attrait puissant des méthodes nouvelles créées par Galilée, puis par Descartes, n'est-elle pas facilement explicable si l'on réfléchit aux conditions dans lesquelles paraissent coup sur coup à Paris les grands ouvrages de notre philosophe ? Lorsqu'il n'est plus là pour propager son enseignement et en renouveler l'intérêt par des discussions, ou par une correspondance suivie avec les savants et les érudits, qui peut avoir le courage de lire jusqu'au bout les énormes in-folio des *Disputationes* et de la *Métaphysique*, écrits dans un latin incorrect et barbare, mal rédigés, mal composés, où les chimères cosmiques et religieuses s'amalgament étrangement avec des idées modernes ?

Telles sont les causes principales de l'oubli dans lequel tombèrent rapidement le nom et surtout l'œuvre de Campanella. Mais à ces causes il convient d'en ajouter une autre. Le développement de la science n'a jamais été le but principal des spéculations de Campanella, dont la destination était essentiellement religieuse et politique. C'est pourquoi du reste, tant en France qu'en Italie, sa réputation lui venait moins de ses ouvrages théoriques que de ses démêlés avec l'Eglise, de ses procès et de sa longue prison, de ses pratiques astrologiques, reprises vers la fin de sa vie à la cour de Louis XIII et devant le berceau même du Dauphin, de son hostilité contre l'Espagne et de ses vastes projets politiques par lesquels s'expliquait toute son activité. L'astrologue, l'auteur de la *Monarchie d'Espagne*, de l'horoscope du jeune Louis XIV, et de l'*Ecloga in portentosam Delphini Nativitatem*, effaçaient et faisaient

oublier le philosophe. — Or, dans cet ordre particulier d'idées, la propagation de la pensée de Campanella et le développement de son influence sont incontestablement entravés par les multiples contradictions et palinodies, tant politiques que religieuses, auxquelles les circonstances malheureuses de sa vie l'avaient contraint. Ses contemporains souvent ne savent guère à quoi s'en tenir sur ses opinions véritables. Mersenne lui-même est à ce sujet très perplexe. Est-il vraiment un hérétique ? Beaucoup le croient. Mais beaucoup aussi, parmi les protestants surtout, le considèrent comme un catholique sincère et convaincu. D'autres refusent de le prendre au sérieux et condamnent ses extravagances et la mobilité de ses opinions. Quelques-uns seulement connaissent le fond de sa pensée, et sont en mesure de comprendre la signification véritable de sa philosophie religieuse. — Campanella paie ainsi d'un amoindrissement incalculable de crédit et d'autorité les feintes et les volte-face qui l'ont aidé à échapper aux mains de ses bourreaux et, malgré les suspicions les mieux fondées, — accompagnées du reste de persécutions ou de tracasseries, — à se faire tolérer au sein de l'Eglise catholique.

En fait, a-t-il eu des disciples réels, adoptant et professant ses doctrines, de la même manière qu'il s'était rallié lui-même à celles de Télésio ? Quelques-uns sans doute, de son vivant, mais sans qu'on puisse dire qu'il ait vraiment fait école. En eut-il qui lui survécurent ? Fiorentino cite Tommaso Cornelio, de Cosenza. Seulement, il faut croire que ce compatriote de Télésio, fondateur de l'Académie des « *Investiganti* », songe à se réclamer de la philosophie du *De rerum natura juxta propria principia* plutôt que de celle du *De sensu rerum et magiâ*, puisqu'il se plaint dans un de ses écrits de ce que les disciples de Télésio bornent leur préoccupation aux chimères de la divination, et s'intéressent, plus qu'à toute autre chose, aux moyens de se concilier l'amour, de découvrir les trésors cachés, de déceler enfin, par la magie, tout ce qu'il y a dans les choses de caché et d'enveloppé [1]. Au moins ces plaintes nous

1. Cette plainte est exprimée (p. 416-417) dans l'ouvrage intitulé : *Thomae Cornelii consentini Epistola subdititia Marci Aurelii Severini ad Timaeum Locrensem nomine conscripta*, Neapoli, 1688. — Nous empruntons ce renseignement à Fiorentino, *Telesio*, t. I, p. 151.

apprennent-elles que la magie naturelle, prônée par notre auteur, conserve après lui des partisans, mais aucun sans doute ne jouit de quelque notoriété, aucun ne développe des pensées originales, et il est assez curieux que le seul de ses disciples qui ait laissé un nom et des écrits : Tommaso Cornelio, soit précisément celui qui avait jeté par dessus bord le fardeau encombrant de philosophie occulte qui, au temps de Descartes, empêchait les esprits sérieux de se rallier aux doctrines de Campanella. Grâce à lui du reste, dans la première moitié du XVII[e] siècle, c'est la pensée de l'auteur du *Discours de la Méthode* [1] qui dans le sud de l'Italie captive l'attention des savants et des lettrés. Ailleurs c'est Descartes encore ou Gassendi, et par Gassendi Lucrèce ; ce n'est pas Campanella [2].

Concluons donc qu'à prendre les mots dans leur sens plein et précis, notre philosophe n'a pas réussi à fonder vraiment une école. S'ensuit-il que sa doctrine n'ait exercé aucune influence appréciable sur le mouvement des idées ? Nous croyons au contraire que de cette influence, combinée le plus souvent avec celle de Télésio et de Giordano Bruno, on peut relever des traces importantes dans la pensée du XVII[e] siècle, et nous nous inscrivons en faux contre le jugement de Hegel constatant sèchement dans son *Histoire de la Philosophie* que les spéculations de Campanella n'ont par la suite porté aucun fruit (*nichts fruchtbringendes zur Folge*) [3].

II. — Influences diverses et isolées exercées par les doctrines de Campanella

Nous devons d'abord noter, comme un point moins important, l'intérêt suscité, du vivant de Campanella, par ses conceptions sociales et par sa politique religieuse. En Allemagne surtout, grâce à Tobias Adami, elles attirent sur le philosophe

1. Sur Tommaso Cornelio et l'introduction de la philosophie de Descartes en Italie, voir l'ouvrage de Gabriel Maugain : *Etude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ*, p. 57 sq., p. 153. — Cf. Fiorentino, *o. c.*, *l. c.*

2. Gabriel Maugain, *o. c.*, p. 128, 132 sq., et passim.

3. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, II (*Werke*, édition Markneike, Schultze, etc., t. XV, p. 224 ; Berlin, 1836, Duncker und Humblot).

l'attention d'hommes éminents tels que Hugo de Groot, Christophe Forstner, Marc Welser, et elles donnent lieu, entre les protestants et lui, à de curieuses polémiques, dont M. Kvačala a justement souligné l'intérêt [1]. Le jurisconsulte Besold traduit en allemand et publie pour la première fois la *Monarchia di Spagna*. Un autre ami de Tobias Adami, Jean Valentin Andreae, qui a lu en manuscrit la *Cité du Soleil*, l'imite avant même qu'elle paraisse, dans sa *Reipublicae christianopolitanae Descriptio* (1619) [2]. — Plus tard Cyrano de Bergerac devait s'en souvenir dans ses écrits.

La fortune littéraire de l'utopie de Campanella allait d'ailleurs, après une éclipse assez longue, renaître vers le milieu du XIXe siècle. Le communisme de Saint-Simon, le fouriérisme, les idées de Victor Considérant et de l'auteur du *Voyage en Icarie* ne sont pas sans analogie avec celles de Campanella, et bien que Fourier ne semble pas avoir connu la *Cité du Soleil*, il est remarquable néanmoins que cet ouvrage ait été traduit par un de ses disciples, Villegardelle, dès 1841, trois ans avant la publication par Mme Louise Colet de la traduction des *Œuvres choisies*, comprenant les poésies, quelques lettres, et justement l'utopie de notre philosophe. Ce dernier livre n'a donc jamais été oublié tout à fait. Il est vrai qu'au XIXe siècle il doit surtout ce regain de faveur à l'apparition des doctrines socialistes.

A ces observations sur l'influence, très limitée assurément, des idées sociales de Campanella, nous pourrions en ajouter d'autres relatives à la réapparition de certaines de ses théories métaphysiques dans les philosophies postérieures à la sienne. Les analogies sont nombreuses entre ses vues et celles de Malebranche sur la liberté humaine, l'occasionnalisme, et la contemplation des Idées dans l'entendement divin. D'autre part, la doctrine de l'espace semble jouer le même rôle dans les deux systèmes, et M. Cassirer l'a rapprochée aussi de la conception développée par Henry More sur les rapports entre l'es-

1. J. Kvačala, *Protestantische gelehrte Polemik gegen Campanella vor seiner Haftenlassung*, Jurjew, C. Mattiesen, 1909.

2. Sur Jean Valentin Andreae, voir l'ouvrage de J. Kvačala : *Joh. V. Andreäs Anteil an geh. Gesellschaften*, Jurjew, 1899.

pace et l'essence divine [1]. — Ici cependant il est impossible d'établir absolument une filiation directe. Campanella, Henry More et Malebranche peuvent avoir puisé à des sources identiques : le néo-platonisme, Saint-Augustin, Saint-Thomas d'Aquin et d'autres penseurs du moyen-âge. — Une objection semblable se présenterait, si nous prétendions expliquer par l'hypothèse d'un emprunt la curieuse ressemblance que nous avons eu l'occasion de signaler entre certaines idées de Berkeley et des conceptions de l'auteur du *De sensu rerum* et de la *Métaphysique* [2]. Le créateur de l'empirisme dans la philosophie italienne de la Renaissance, ce n'est pas Campanella, c'est Télésio, et il est possible que par Bacon, qui connaissait les écrits et louait le génie du philosophe de Cosenza [3], quelques-unes des idées contenues dans le *De rerum natura juxta propria principia* soient parvenues jusqu'à Berkeley. Mais lorsque celui-ci dans la *Siris* réhabilite les causes actives et les vertus spécifiques, après avoir dans le même ouvrage et dans le *De Motu* critiqué le réalisme mathématique en des termes qui rappellent ceux de Campanella, il ne reproduit pas, vraisemblablement, la pensée de tel philosophe particulier, mais celle du naturalisme animiste en général, connu peut-être par la lecture d'œuvres italiennes de la Renaissance, mais plus probablement emprunté aux stoïciens, ou même aux néo-platoniciens.

L'influence exercée par notre auteur sur Gassendi, qui n'achève qu'en 1655 son *Syntagma philosophicum*, est plus facile à déterminer, grâce à la connaissance de la correspondance échangée à partir de 1632 entre les deux philosophes, et des relations qu'ils nouèrent ensuite en 1634 dans la maison de leur hôte commun Claude Fabry de Peiresc. A Campanella Gassendi doit certainement ce qui subsiste du dynamisme dans sa doctrine des atomes, et notamment le maintien de la

1. Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem, édition citée*, t. I, p. 260-262 ; t. II, p. 442 sq. —

2. Voir les textes de Berkeley et de Campanella cités plus haut en notes : Troisième Partie, chapitre quatrième, I.

3. Dans l'écrit intitulé : *De Principiis et Originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli, sive de Parmenidis et Telesii, et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine.*

finalité et de la théorie d'une âme terrestre. Il lui doit encore, ainsi qu'à Télésio, sa conception de l'espace et du temps [1]. Néanmoins, si intéressantes que soient ces survivances, elles ne nous autoriseraient pas à affirmer la fécondité du rôle historique joué par la pensée de Campanella. Nous pourrons l'établir au contraire si au lieu de dresser un compte minutieux des emprunts faits de divers côtés, au XVII[e] siècle surtout, à la doctrine de notre auteur, nous envisageons plutôt, d'un point de vue plus général et plus large, la manière dont celle-ci, en même temps que la philosophie des autres penseurs de la Renaissance, a contribué véritablement à la formation de l'esprit moderne.

Cette contribution, dans ce qu'elle a d'essentiel, se définira alors ainsi : la philosophie de Campanella a, par son action sociale, facilité l'avènement des sciences expérimentales et la reconnaissance de leur droit à l'entière liberté de recherche et de spéculation ; elle a créé un très fort courant de pensée favorable à la morale indépendante et à la religion naturelle ; elle a rendu possible le monisme spiriualiste, dans la forme qu'allait lui donner Leibnitz ; enfin elle a préparé les voies à l'idéalisme cartésien.

III. — La lutte contre le dogmatisme de la physique scolastique

Dans la lumière encore trouble qui éclairait les premières tentatives sérieuses de science positive, les contemporains de Campanella, souvent mal renseignés sur le détail de sa doctrine, ne pouvaient, pour la plupart, se rendre un compte exact des différences qui séparaient la méthode expérimentale, telle que la pratiquait Galilée, de l'expérience telle que l'entendaient les disciples de Télésio, Bacon lui-même et, dans un sens très voisin, les partisans de la philosophie occulte. La confusion s'est du reste perpétuée jusqu'à nos jours, et Renan lui-même a écrit que l'averroïsme « expira le jour où apparut

1. Sur ce point, voir E. Cassirer, *o. c.*, t. I, p. 257 sq. ; — t. II, p. 36.

la grande école sérieuse, l'école scientifique, celle qui s'ouvre par le génie de Léonard de Vinci, se continue par les Aconzio, les Erizzo, les Jordano Bruno, les Paul Sarpi, les Télésio, les Campanella, et se consomme par le génie de Galilée »[1]. — Nous ne reviendrons pas, pour les avoir indiquées en leur lieu, sur les très sérieuses réserves que doit comporter cette affirmation : celle-ci pourtant, si elle n'exprime exactement ni la signification positive de l'effort philosophique de la Renaissance, ni surtout les tendances véritables de la personnalité d'un Bruno ou d'un Campanella, donne du moins de la portée historique de leur œuvre négative une idée qui en fin de compte se trouve juste.

Pour assurer le triomphe de la science de Vinci et de Galilée, il ne suffisait pas en effet d'opposer à un péripatétisme vieilli, mais défendu par tous les grands corps officiels de l'Eglise et de l'Etat, des découvertes authentiques et des méthodes dont le succès attestait la légitimité et démontrait la fécondité inépuisable. En un temps où la physique n'était pas constituée en discipline autonome, et où l'autorité d'Aristote, acceptée par l'Eglise, couvrait des doctrines opposées à l'observation de la nature, il était nécessaire d'attaquer de front tout le système doctrinal auquel s'intégrait la science proprement dite. Il fallait bannir le miracle, affirmer contre le dogmatisme religieux les droits de la libre recherche, soustraire à la juridiction de la théologie le domaine des vérités d'expérience, enfin construire sur la base de principes nouveaux une nouvelle théorie de la connaissance, plus favorable à l'empirisme que les spéculations abstraites de la scolastique. Cette quadruple tâche, on sait comment la philosophie naturaliste de la Renaissance a su la remplir ; et nous pensons avoir établi combien considérable et méritoire a été la contribution de Campanella à cette grande œuvre. Dans les premières années du XVII[e] siècle, pour travailler, comme dit Naudé, à « la ruine de ce grand bâtiment » qui est la physique d'Aristote, ce n'est pas trop de « cet essaim de novateurs qui se grossit de jour à autre sous la conduite de Télésio, Patrice,

1. Ernest Renan, *Averroës et l'Averroïsme*, Paris, Calmann-Lévy, p. 414.

Campanella, Verulamius, Jordan Brun et Basson »[1] ; et le procès de Galilée, comme l'arrêt antérieur du Parlement de Paris (1624), interdisant sous peine de mort les nouveautés doctrinales, montre assez la fermeté de la résistance que l'autorité officielle s'était décidée à opposer à toute tentative de réformer la physique. Que maintenant les protestations de Campanella, comme avant lui celles de Giordano Bruno, aient éveillé quelque écho, et contribué même à modifier les idées des théologiens dans un sens plus favorable à la liberté des recherches expérimentales, nous n'en voulons qu'une preuve : dans la préface des *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623), Mersenne déclare accepter et faire sienne la conception des droits de la science exposée dans l'*Apologia pro Galilaeo*.

Pourtant, c'est le même Mersenne qui, dans le même ouvrage, et dans plusieurs autres, prend violemment à partie l'impiété du panthéisme ou du naturalisme de Pomponace, de Cardan, de Giordano Bruno, et de Campanella lui-même, devenu plus tard son ami, quoiqu'il ait menacé, en 1623 et en 1624, de révéler son incrédulité[2]. Comment s'expliquent ces attaques ?

IV. — La fortune de l'idée de religion naturelle et du panthéisme de la Renaissance italienne. — Campanella et Spinoza

La morale indépendante et la religion naturelle des philosophes italiens de la Renaissance avaient exercé en France sur de nombreux esprits une influence assez puissante pour déterminer, concurremment avec les écrits de Montaigne et surtout de Pierre Charron, la formation d'un très fort courant de libre-pensée déiste que dans les quarante premières années du XVIIe siècle les représentants officiels de l'Eglise, des théologiens comme Mersenne et une nuée d'apologistes bénévoles

1. Gabriel Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, 1653, p. 331.

2. Mersenne, *L'impiété des déistes*, Paris, 1624, I, p. 238, II, p. 500 ; — *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, 1623, col. 672.

devaient s'efforcer d'endiguer. — Ces efforts ont-ils néanmoins suffi pour enrayer définitivement les progrès de l'idée qui se dégageait de presque tous les systèmes de philosophie du XVI[e] siècle ? Il est permis d'en douter. La religion même de Descartes qui devient, sous Louis XIV, celle des esprits les plus éclairés, n'est pas aussi différente qu'on pourrait le croire de la religion dite naturelle. Surtout il n'est pas permis d'oublier qu'après la vigoureuse réaction du XVII[e] siècle contre le panthéisme et contre la morale indépendante, le déisme triomphe au siècle suivant, tant en France qu'en Angleterre. Or cette résurrection du déisme a pour cause lointaine l'influence perpétuée de la pensée de la Renaissance. Une tradition continue relie Voltaire à Gassendi et à Naudé, comme Gassendi et Naudé à Théophile, et tous les trois à Giordano Bruno et à Campanella. — De plus notre philosophe a inspiré sa doctrine à lord Herbert de Cherbury, le fondateur en Angleterre de cette religion naturelle à laquelle devaient adhérer les partisans de l'évangélisme unitaire, attachés à un christianisme sans miracles et fondé sur la seule raison [1]. Enfin il n'est pas jusqu'au panthéisme de Spinoza, doctrine favorite de beaucoup de libertins du XVIII[e] siècle, qui n'ait subi, assez profondément, l'influence des théories de Giordano Bruno et de Campanella.

La hardiesse des pensées développées par Gabriel Naudé dans les *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, ou recueillies dans les *Naudaeana et Patiniana*, ne doit pas étonner, si l'on réfléchit qu'il est imprégné jusqu'aux moëlles non seulement des idées de Charron, mais de celles de Bruno, de Cardan, de Pomponace, de Cremonini, et surtout de Campanella. Devenu à Rome l'ami intime de notre philosophe, et surnommé « le campanelliste », il conserve toujours, même après la brouille de 1635, son admiration pour les écrits du maître

1. Parmi les penseurs anglais partisans de la religion naturelle et des idées de lord Herbert, citons en particulier Shaftesbury et André-Michel Ramsay, « dont l'influence sur le XVIII[e] siècle français, moins aperçue jusqu'ici que celle de son concitoyen britannique [Shaftesbury] fut à notre avis, dit M. Seillière, plus considérable encore » (Ernest Seillière, *Le péril mystique dans l'inspiration des démocraties contemporaines*, Paris, La Renaissance du Livre, livre I, ch. III, p. 81).

qui l'avait estimé assez pour lui livrer en confidence ses pensées les plus secrètes, et même les plus subversives, pour lui avouer ses anciens projets de révolution religieuse et politique, pour lui dicter enfin sa biographie, en vue d'une impression ultérieure. Après la mort de Campanella, il ne manqua pas d'éditer non seulement un panégyrique de son œuvre [1], du reste remarquablement faux, mais encore un ouvrage qui lui avait été confié depuis longtemps pour la publication : le *Syntagma de libris propriis et de recta ratione stutendi*. Lorsque dans ses écrits Naudé réduit la morale aux règles de l'équité, et la religion à une éthique spiritualiste affranchie de tout dogme révélé, on est donc en droit d'attribuer ces idées, pour une bonne part, à l'enseignement de son ami. — Ces opinions du reste étaient partagées par de nombreux lettrés et érudits en relations directes avec Naudé et avec Campanella, et parmi lesquels on peut citer Elie Diodati, Guy Patin, La Mothe Le Vayer, et « l'athée » Pierre Bourdelot, mais elles revêtaient, d'un esprit à l'autre, des formes très diverses, et s'y coloraient de mille nuances variées.

Pour Lord Herbert de Cherbury, la preuve de l'influence de Campanella est plus difficile à fournir, malgré la ressemblance frappante des doctrines. La première édition du *De Veritate* paraît à Paris en 1624 [2], et à cette date notre philosophe n'a encore publié que le *Compendium de rerum natura*, les *Poesie*, l'*Apologia pro Galilaeo*, et le *De sensu rerum et magiâ* [3]. Si lord Herbert a puisé dans ses écrits son idée de la religion naturelle, son mérite d'initiateur reste entier, car dans le *Compendium* il n'avait pu trouver que quelques indi-

1. *Pannegyricus dictus Urbano VIII, Pont. Max. ob beneficia ab ipso in M. Thom. Campanellam collata*, auth. Gabr. Naudaeo Parisino, Parisiis, apud Sebastianum et Gabrielem Cramoisy, MDCXLIV.

2. *De Veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*, Parisiis, 1624.

3. La *Realis Philosophia epilogistica* avait paru à Francfort en 1623, mais il est impossible d'en tenir compte, la date de publication étant trop tardive. Le *Compendium* ou *Prodromus philosophiae instaurandae* avait été publié en 1617, les *Poesïe* en 1622 ainsi que l'*Apologia pro Galilaeo*, qui ne contenait aucun exposé de la doctrine de religion naturelle. Le *De sensu rerum et magiâ* datait déjà de 1620.

cations très générales[1], plus développées il est vrai dans le *De sensu rerum*, mais encore très insuffisantes. Au moins a-t-il pu emprunter à Campanella son idée du sens interne, assimilé à l'instinct naturel et au savoir inné, et qu'il considère lui aussi comme la source de la certitude, antérieurement à toute déduction, et comme le fondement de l'intuition religieuse. — De plus, dans les ouvrages qu'il publie postérieurement, et notamment dans le *De causis errorum*, le *De Religione laïci*[2], et le *De Religione gentilium*[3], nombreuses sont les pensées qui rappellent les thèses soutenues par Campanella dans l'*Atheismus triumphatus* (1631 et 1636) et dans la *Métaphysique* (1638) : lord Herbert y déclare que seule la religion des notions communes est exempte d'erreur, mais en même temps il y affirme la vérité partielle et relative de tous les dogmes les plus divers, dans lesquels il s'efforce de retrouver les croyances authentiques et primitives fournies par l'instinct religieux naturel, et voilées ou même déformées par les fictions additionnelles de la superstition et de la révélation[4]. — Enfin il n'est pas impossible qu'avant même de livrer à l'impression la première édition du *De Veritate*, il ait pris connaissance des idées religieuses du philosophe de Stilo d'une manière plus complète qu'il n'avait pu le faire en lisant le *De sensu rerum*. Sur celles-ci en effet Hugo de Groot, à qui il demanda son avis sur l'opportunité de la publication[5], était en mesure de lui fournir les renseignements les plus précieux, s'il est vrai qu'il possédait un

1. *Prodr.*, *Comp.;* voir p. 83, où il est question de la « *religio naturalis* » ; — *ibidem :* Nulla enim gens Deum non coluit.

2. *De causis errorum una cum tractatu de Religione laïci et appendice ad sacerdotes, necnon quibusdam poematibus*, Londini, 1645.

3. *De Religione gentilium errorumque apud eos causis*, Amstelodami, 1663. — Lord Herbert de Cherbury était mort en 1648.

4. Voir l'ouvrage de Ch. de Rémusat : *Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses œuvres*, Paris, Didier et C[ie], 1874 ; — se reporter notamment aux pages 153, 185, 211. — Comme Campanella, lord Herbert admet la primauté de l'intuition sur la déduction, ainsi que l'assimilation de la sensation externe à une opération discursive : *discursus sunt sensus* (De Rémusat, *o. c.*, p. 152) ; il recommande (*o. c.*, p. 20) à ses lecteurs l'étude de Télésio, de Paracelse et de Patrizzi.

5. Ch. de Rémusat, *o. c.*, p. 93.

manuscrit de la *Politique* de Campanellla plus complet que les *Politica* édités en 1623 par Tobias Adami dans la *Realis Philosophia Epilogistica* [1].

Un fait d'ailleurs est significatif : quand lord Herbert publie en 1633 sa seconde édition du *De Veritate*, c'est au jugement de l'auteur de l'*Atheismus triumphatus*, paru en 1631, qu'il songe à la soumettre, et Elie Diodati, qui est alors à Londres, se charge de faire parvenir à notre philosophe, par l'intermédiaire de Peiresc, un exemplaire de l'ouvrage, qu'il joint dans son envoi à deux autres exemplaires, l'un destiné à Gassendi, et l'autre à Peiresc lui-même. Ce dernier accepte avec empressement la commission, et la lettre qu'il écrit à ce sujet à Campanella est des plus intéressantes : lord Herbert. lui dit-il, veut passer par sa censure, qu'il estime préférable à toute autre, et non sans raison, quand il s'agit de celle d'un homme qui a conquis une si grande renommée dans toute l'Europe par ses beaux livres et ses sublimes pensées [2]. — Comment ne pas conclure maintenant que la philosophie de Campanella se place à l'origine même du mouvement déiste, tant anglais que français, qui, amorcé au début du XVII[e] siècle, mais retardé dans son succès par la ferveur religieuse renaissante, devait prendre sa revanche d'une manière éclatante dans ces deux pays au début du siècle suivant ?

Il nous reste maintenant à voir si la même fortune était réservée au panthéisme, inavoué mais réel, de la doctrine. Nous devons à M. Cassirer des rapprochements précis entre de

1. Felice Tocco, *Publicazioni*, p. 622. — La preuve de l'influence de Campanella sur la formation de la pensée de lord Herbert pourrait être décisive, si de l'édition de 1624 du *De Veritate* aux éditions de 1633 (Londres), et de 1639 (Paris, traduction française), on constatait des modifications inspirées par la lecture de l'*Atheismus triumphatus* (1631). Nous n'avons pu malheureusement confronter ces trois éditions ; mais dans les ouvrages postérieurs du philosophe anglais les idées empruntées à Campanella sont très nombreuses.

2. Lettre de Peiresc à Campanella du 4 octobre 1633, publiée par Amabile, *Cast.*, t. II, doc. 313, p. 248-249. Voir aussi les lettres de Peiresc à Dupuy du 26 septembre et du 3 octobre 1633, dans Tamizey de Larroque, *Lettres de Peiresc aux frères Dupuy*, tome II, Paris, 1890, p. 607, 614 ; et la lettre de Peiresc à Gassendi du 8 octobre 1633, dans Tamizey de Larroque, *Lettres de Peiresc*, t. IV, Paris, 1893, p. 366-367.

nombreux points de celle-ci et plusieurs théories fort importantes exposées par Spinoza dans le *Court Traité* et dans l'*Ethique*[1]. Il importe de les étudier avec soin[2].

Pour Campanella toute connaissance empirique résulte d'une passion, mais, l'action exercée par les objets extérieurs n'est que la cause occasionnelle des représentations et des affections de l'âme[3]. C'est l'opinion même de Spinoza : « De ce que nous avons dit jusqu'ici, il est facile de déduire quelles sont les principales causes des passions ; car pour ce qui touche le corps et ses effets, le Mouvement et le Repos, ils ne peuvent avoir dans l'âme d'autre effet que de se faire connaître eux-mêmes en tant qu'objets ; et suivant ce qu'ils lui présentent,

1. Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, *éd. cit.*, t. II, p. 78-83 et spécialement la note 1, p. 80-82.

2. Le catalogue de la bibliothèque de Spinoza, compris dans l'inventaire notarié de ses biens, ne fait mention d'aucun ouvrage de Campanella. Mais Freudenthal (*Die Lebensgeschichte Spinoza's*, Leipzig, 1899, p. 258, 287, 87, 96), remarque justement que de ce catalogue sont absents plusieurs livres que le philosophe possédait certainement, notamment ses propres œuvres, un ouvrage du Dr Joh. Musaeus et un autre de L. Meyer, et il explique leur disparition ainsi que celle de bien d'autres traités, comme ceux de Platon, de Cicéron, de Sénèque et de Giordano Bruno, par la répugnance qu'auraient éprouvée les amis de Spinoza à les abandonner aux mains de ses héritiers légaux, indifférents ou hostiles à leur parent depuis une dizaine d'années. — S'il en est ainsi, l'hypothèse d'une influence de Campanella sur la formation de la pensée de l'auteur du *Court Traité* et de l'*Ethique* est aussi légitime que celle de l'influence de Giordano Bruno, — presque universellement admise par les commentateurs, — si toutefois on peut l'établir par la comparaison des textes.

3. *De sensu*, 1637, lib. I, cap. IV, p. 8 : Sensus ergo passio, alteratioque est. — *Met.*, pars I, p. 44, lib. I, cap. V, art. I : Ergo sensus est ex passione per accidens. — *Met.*, pars I, p. 73, lib. I, cap. IX, art. IX : Vetamen hoc mutare non est scire, sed sciendi causa, vel occasio. — *Met.*, lib. IX, cap. VI, art. III, p. 202 : Nec quia specificatur ab objectis violentatur animus, sed in objectum invitatur ad munus suum exercendum. — *Met.*, pars. I, p. 73, lib. VI, cap. IX, art. VI : Rursus passio sciendi causa activa non est quae causet scientiam, sed *occasio specificativa* scientiae, quae ex innata sapientia prodit... *Objecta enim non dant causaliter posse, scire, et amare*, sed invitant ad hoc posse, hoc scire, hoc amare, occasionnaliter et specificative. — Voir plus haut : Quatrième Partie, chapitre premier, I, et Deuxième Partie, chapitre deuxième. —

que ce soit du bien ou du mal, l'âme est aussi diversement affectée par eux ; mais le corps n'agit pas ainsi en tant qu'il est un corps, car il deviendrait ainsi la cause principale des passions, mais en tant qu'il est un objet comme toutes les autres choses, lesquelles produiraient le même effet si elles se manifestaient à l'âme de la même façon »[1]. Les conséquences morales et religieuses de la théorie sont comprises de la même manière par les deux philosophes : la connaissance de Dieu suffira pour affranchir l'âme des passions. « Nous pouvons donc conclure avec vérité qu'Amour, Haine, Tristesse et autres passions sont causées dans l'âme de diverses manières, et cela selon la nature de la connaissance qu'elle a, à chaque fois, des choses ; et par suite, si elle vient à connaître enfin l'être souverainement magnifique, il sera impossible qu'aucune de ces passions produise en elle la moindre excitation »[2].

Comment s'expliquent maintenant dans les deux doctrines les rapports entre Dieu et les êtres individuels ? Pour Campanella, Dieu est la Puissance, la Sagesse et l'Amour infini, et puisque toutes les existences finies reçoivent leur essence des trois Primalités, elles possèdent toutes, par participation à la nature de Dieu, un degré déterminé de puissance, de sagesse et d'amour ; toutes donc se connaissent elles-mêmes, et le principe de leur activité, c'est en chacune l'amour qu'elle éprouve pour son être propre. L'essence de toute réalité individuelle, c'est ainsi l'essence même de l'être absolu, réduite par l'influence du non-être à des déterminations particulières et finies. Seulement, il ne faut pas attribuer à ce non-être, identique à la catégorie logique de la négation, une existence en quelque sorte physique, et capable de limiter la réalité de la substance divine, soit du dehors, soit du dedans. Rien en dehors de Dieu ne peut faire obstacle à son immensité et à son ubiquité, et rien dans son essence infinie, qui comprend toutes les essences individuelles, ne peut le réduire à telle ou telle détermination finie. Il est tout être et toute nature, mais

1. *Korte Verhandeling* (*Court Traité*), II, 19, editio van Vloten et Land, editio altera, 1895, t. III, p. 79-80 ; — *traduction Appuhn*, Garnier, Paris, 1907, § 15, p. 164-165.

2. *O. c.*, *ed. van Vloten*, *loc. cit.*, p. 80 ; — *trad. Appuhn*, § 18, p. 166.

les natures particulières comprises éminemment dans la sienne n'en constituent nullement des parties. Sa nature est le principe de détermination des choses sans pourtant admettre en elle aucune distinction interne, de la même manière que l'espace est le principe de la division tout en restant lui-même indivis, unique et illimité [1].

Toutes ces conceptions réapparaissent dans la doctrine de Spinoza. Pour lui en effet toute détermination est par nature une négation, de caractère purement logique, et par suite la réalité des essences singulières ne saurait être un obstacle, ni extérieur, ni intérieur, à l'immensité et à l'infinité de l'Etre absolu. C'est pourquoi la démonstration de ces attributs de Dieu est dans le *Court Traité* la même que dans la *Métaphysique* de Campanella : « L'Entendement. — Je ne considère pour ma part la Nature pas autrement que dans sa totalité, comme infinie et souverainement parfaite, et si tu as quelques doutes là-dessus, interroge la Raison : elle te le dira. — La Raison. — De cela la vérité n'est pas douteuse pour moi, car si nous voulons limiter la Nature, nous devons, ce qui est absurde, la limiter par un Néant. A cette absurdité, nous échappons en posant qu'elle est Une, Eternelle, Infinie, par elle-même toute puissante, embrassant tout, et sa négation nous l'appelons le Néant » [2]. Maintenant, admettre que la nature de Dieu

1. *Met.*, pars II, lib. VI, prooemium, p. 1 : Itaque in hâc parte palam fit, Ens ex Potentia, Sapientia et Amore constare. Unumquodque enim ideo est quia potest esse, sapit esse, et amat esse. — La comparaison de l'indivisibilité et de l'unité divine avec celle de l'espace et de l' « intellectio animae » se trouve dans la *Métaphysique : Met*, pars. II, lib. VIII, cap. II, art. I, p. 155. — Voir l'article II, p. 156, et les textes que nous avons traduits et cités plus haut : Quatrième Partie, chapitre troisième, I : *Etre et Non-Etre. L'infinité divine.* — *Met.*, lib. VI, cap. III, art. VIII, pars. II, p. 17 : Omnem distinctionem esse Nonentis influxum. — *Met.* lib. VI, cap. III, art. III, pars. II, p. 13 : Compositionem ex Ente et Nihilo esse transcendentalem... Considerandum tamen est hujusmodi compositionem *non esse physicam*. ...In Deo non distinguuntur ideae nisi in respectu ad creaturas. — *Met.*, pars II, p. 2, lib. VI, cap. I, art. I. — *Met.*, pars II, p. 143, lib. VII, cap. V, art. V : Nam quidem dicimus omnia esse in eo [Deo], *non sicut in loco, sed ipsum locum ab eo sustineri*, et omnia locata, et veluti locus penetrat omnia et penetratur ab omnibus, *sed non dividitur, ita Deus*, sed non eodem genere penetrationis.

2. *Court Traité, trad. Appuhn*, I, 2, Dialogue, § 2 et 3, p. 61-62 ; —

embrasse toutes les essences et toutes les existences, n'est-ce pas la concevoir comme composée de parties ? A l'objection, Spinoza répond de la même manière que Campanella ; seulement, dans sa réponse, l'espace ne joue plus seulement le rôle d'un symbole, et d'un terme de comparaison : il est devenu un attribut de la divinité : « De tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il appert avec évidence que nous affirmons que l'étendue est un attribut de Dieu, ce qui cependant ne semble en aucune façon pouvoir convenir à un être parfait, car, l'étendue étant divisible, l'être parfait se trouverait ainsi formé de parties, ce qui ne saurait du tout s'appliquer à Dieu, parce qu'il est un être simple... Mais de l'étendue qui est une substance, on ne peut dire qu'elle a des parties, puisqu'elle ne peut devenir plus petite ni plus grande, et que nulles de ses parties ne peuvent être conçues séparément, attendu que, par sa nature, elle doit être infinie » [1].

En Dieu donc existent toutes les idées des choses singulières, non pas comme des parties de sa nature, mais de la même manière que les parties de l'étendue existent dans l'étendue, sans en altérer l'unité et l'infinité. « L'idée d'une chose singulière existant en acte a pour cause Dieu... [2]. Il suit de là que l'essence de l'homme est constituée par certaines modi-

éd. van Vloten, p. 16. — Comparer ce texte au texte suivant de Campanella : *Met.*, lib. VI, cap. I, art. I, pars. II, p. 2 : Quod vero est omnino, omnis generis entitates continet et ambit. A nihilo vero ambiri ipsum non potest. Nihilum enim non est neque in mente neque extra mentem. Oportet ergo sine modo illud esse. Ergo infinitum. Ergo immortale, ut dicebamus, et immensum.

1. *Court Traité, trad. Appuhn*, I, 2, p. 56-57, § 18 et 19 ; — *éd. van Vloten*, p. 12, 13, 14. — Cf. Campanella : Spatium penetrat corpora, et non ab eis dividitur penetratione (*Met.*, pars II, lib. VIII, cap. II, art. I, p. 156). — *Ibidem*, art. II, p. 157 : Redeuntes ergo dicimus Deum esse in rebus, quoniam res sunt in eo, *magis autem locus, qui est illi similior*. — *Met.*, lib. VII, cap. V, art. V, pars. II, p. 144 : Totus autem Mundus, sive finitus, sive infinitus, *indivisibilis est*... Spatium autem ens esse nobilissimum in superioribus probatum est sermonibus. Quapropter ab eo *unitas* retinetur. — Pour Campanella cependant l'espace n'est pas infini : *Met. pars*. II, p. 245, lib. X, cap. I, art. V : Finitum quidem spatium est. —

2. *Ethica*, II, prop. IX, *éd. van Vloten*, p. 78 ; — *trad. Appuhn*, Paris, Garnier, 1909, p. 137.

fications des attributs de Dieu »[1]. Or ce qui est vrai de l'âme humaine est vrai aussi du corps, objet de l'idée qui constitue l'âme, en sorte qu'en fin de compte ce sont toutes les réalités singulières qui, pour Spinoza comme pour Campanella, sont des déterminations de l'essence divine : toutes par suite sont douées de vie et animées à des degrés divers, dans la mesure de leur participation plus ou moins grande à la nature de l'Etre infini. « L'objet de l'idée constituant l'Ame humaine est le Corps, c'est-à-dire un certain mode de l'étendue existant en acte et n'est rien d'autre... Par ce qui précède, nous ne connaissons pas seulement que l'Ame humaine est unie au corps, mais aussi ce qu'il faut entendre par l'union de l'Ame et du Corps. Personne cependant ne pourra se faire de cette union une idée adéquate, c'est-à-dire distincte, s'il ne connaît auparavant la nature de notre Corps. Car ce que nous avons montré jusqu'ici est tout à fait commun, et se rapporte également aux hommes *et aux autres individus lesquels sont tous animés, bien qu'à des degrés divers*. Car d'une chose quelconque de laquelle Dieu est cause, une idée est nécessairement donnée en Dieu, de la même façon qu'est donnée l'idée du corps humain, et ainsi l'on doit dire nécessairement de l'idée d'une chose quelconque ce que nous avons dit de l'idée du Corps humain »[2].

Quelle est maintenant la dialectique morale et religieuse qui se déduit de ces principes métaphysiques ? Pour Campanella, l'être fini, qui est une détermination particulière de l'Etre infini, se connaît d'abord immédiatement lui-même, en tant qu'être limité, mais en tant qu'être, procédant de la Sagesse divine, la seconde des trois Primalités, il connaît Dieu, puisque son essence est unie à l'essence de Dieu d'une manière intime et profonde. S'aimer soi-même, c'est donc en un sens aimer Dieu. Pour l'homme, comme pour toute réalité individuelle, l'affirmation de son propre être est en même temps

1. *Ethique*, II, prop. X, corollaire, *trad. Appuhn*, p. 140 ; — *édition van Vloten*, p. 80. —

2. *Ethique*, II, prop. XIII et scolie, *trad. Appuhn*, p. 147 et 149 ; — *éd. van Vloten*, p. 82, 83. Dans ce texte, Spinoza se rallie au panpsychisme, thèse fondamentale de la philosophie de Campanella.

l'affirmation de Dieu, qu'il connaît et qu'il aime d'un amour essentiel au moment même où il connaît et aime d'un amour accidentel son propre être en tant que limité et les autres choses finies [1]. Toutes les vertus liées à l'instinct de conservation, le courage, le sentiment de l'honneur, l'élévation de l'âme, ne sont donc que des degrés et des échelons par lesquels l'âme s'élève à la suprême perfection, qui consiste dans l'union avec Dieu [2]. Ce qui est vrai des vertus de la volonté est vrai aussi de celles de l'intelligence : plus s'accroît notre science des choses extérieures, plus aussi nous nous rapprochons de l'intuition de l'Etre infini et éternel, cause immanente de toutes choses, pourvu que notre esprit ne s'absorbe pas dans la contemplation des objets empiriques et particuliers, et ne se laisse pas détourner par leur séduction de la fin véritable, mais cachée, de sa tendance au savoir [3].

La pensée de Spinoza n'est pas différente. Il déduit l'instinct de conservation individuelle de la participation de tous les êtres à la puissance divine. Il considère cette conservation comme le premier principe de la vertu, même sociale, et de la perfection religieuse. Il voit dans l'ignorance de soi l'origine de tout vice, de toute impuissance intérieure et de toute passion. La connaissance de soi au contraire, parce qu'elle conduit à celles des choses « *sub specie aeternitatis* » et à l'intuition de l'Etre absolu, est pour lui la source féconde de toute vertu active et de tout pouvoir. C'est elle qui élève l'homme à la perfection suprême, qui consiste dans l'amour intellectuel de Dieu (*amor intellectualis*), identique dans le système de Spinoza à l'amour essentiel de Campanella (*amor essentialis*). « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. Les choses

1. *Met.*, pars II, p. 73, lib. VI, cap. IX, art. VI. — *Ibidem*, p. 78, cap. X, art. IV. — Voir plus haut l'exposé de cette doctrine : Cinquième Partie, chapitre sixième, I : *Religion et nature*.

2. Voir plus haut : Cinquième Partie, chapitre troisième, V : *La morale de Campanella*.

3. *Met.*, pars III, p. 205, lib. XVI, cap. III, art. II ; — pars II, p. 151, lib. VII, cap. VI, art. II ; — pars III, p. 206, lib. XVI, cap. IV, art. I. — Voir les textes cités et commentés plus haut : Cinquième Partie, Chapitre sixième, I : *Religion et Nature*.

singulières en effet sont des modes par où les attributs de Dieu s'expriment d'une manière certaine et déterminée, c'est-à-dire des choses qui expriment la puissance de Dieu, par laquelle il est et agit, d'une manière certaine et déterminée... [1]. L'effort pour se conserver est l'essence même d'une chose... » D'où le corollaire suivant : « L'effort pour se conserver est la première et unique origine de la vertu » [2]. — Qu'est-ce donc qu'agir par vertu ? C'est « agir par les lois de sa nature propre », c'est-à-dire « agir, vivre et conserver son être (ces trois choses n'en font qu'une) sous la conduite de la Raison, d'après le principe de la recherche de l'utile propre » [3]. Mais d'autre part l'amour naît de la connaissance ; l'amour de soi résulte par suite de la connaissance de soi, et avec lui la tendance à se conserver. « Qui donc s'ignore le plus lui-même et conséquemment (nous venons de le montrer) ignore le plus toutes les vertus, agit le moins par vertu » [4]. C'est par un approfondissement de cette connaissance de soi que l'âme humaine va maintenant s'élever à celle de Dieu.

A Dieu en effet l'âme se sait unie directement et immédiatement. Dieu est en elle le principe non seulement de son amour et de son instinct de conservation, mais aussi de sa connaissance. « Que la quatrième sorte de connaissance, qui est la connaissance de Dieu, n'est pas une conséquence tirée d'autre chose, mais est immédiate, c'est ce qui ressort avec évidence de ce que nous avons démontré précédemment, à savoir qu'il est la cause de toute connaissance, laquelle cause n'est connue que par elle-même, et ne l'est par aucune autre chose, et aussi de ce que nous sommes tellement unis à lui que nous ne pouvons sans lui ni exister ni être conçus ; et par suite, puisque entre Dieu et nous il y a une si étroite union, il est donc évident que nous ne pouvons le connaître qu'immédiatement » [5].

1. *Ethique*, III, prop. VI et démonstration, *trad. Appuhn*, p. 269 ; — *éd. van Vloten et Land*, p. 125.

2. *Ethique*, IV, prop. XXII, démonstration et corollaire, *trad. Appuhn*, p. 465 et 466 ; — *éd. van Vloten*, p. 195 et 196.

3. *Ethique*, IV, prop. XXIV et démonstration, *trad. Appuhn*, p. 467-468 ; *éd. van Vloten*, p. 196.

4. *Ethique*, prop. LVI et dém., *trad. Appuhn*, p. 528 ; — *éd. van Vloten*, p. 218.

5. *Court Traité*, II, 22, *trad. Appuhn*, § 3, p. 176 ; — *éd. van Vloten*, p. 86.

Entre l'amour de Dieu et l'amour de soi, le même rapport existe qu'entre la connaissance de Dieu et la connaissance de soi : le premier amour est la source profonde et cachée du second [1]. « Qui se connaît lui-même, et connaît ses affections clairement et distinctement, aime Dieu, et d'autant plus qu'il se connaît plus et qu'il connaît plus ses affections » [2]. — Voilà donc pour l'homme un moyen de s'élever à la connaissance et à l'amour de l'Etre infini, mais il peut aussi y parvenir par une autre voie, celle de la science des choses extérieures. « Plus nous connaissons les choses singulières, plus nous connaissons Dieu » [3]. Il suffit pour cela que nous considérions ces choses, comme notre âme elle-même, sous l'aspect de l'éternité. « Notre Ame, dans la mesure où elle se connaît elle-même et connaît le Corps comme des choses ayant une sorte d'éternité, a nécessairement la connaissance de Dieu, et sait qu'elle est en Dieu et se conçoit par Dieu » [4]. C'est ainsi qu'elle acquiert l'amour intellectuel de Dieu, identique à l'amour par lequel Dieu s'aime lui-même, « non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'âme humaine considérée comme ayant une sorte d'éternité » [5].

Ainsi, pour l'amour, comme pour la connaissance et la puis-

1. Cf. Campanella, *Met.*, pars II, lib. VI, cap. IX, art. VI, p. 73 : Et sicut omnes creaturae magis amant Deum quam seipsas... sic omnes magis sapiunt Deum quam seipsas... Mox considerandum est quod alia a nobis possumus, scimus et amamus, *quatenus sub Deo possumus nos ipsos, et scimus*, et *amamus*, amore innato.

2. *Ethique*, V, prop. XV, *trad. Appuhn*, p. 615 ; — *éd. van Vloten*, p. 250.

3. *Ethique*, V, prop. XXIV, *trad. Appuhn*, p. 629 ; — *éd. van Vloten*, p. 255.

4. *Ethique*, V, prop. XXX, *trad. Appuhn*, p. 635 ; — *éd. van Vloten*, p. 257.

5. *Ethique*, V, prop. XXXVI, *trad. Appuhn*, p. 644 ; — *éd. van Vloten*, p. 260. — Sur l'amour et sur la connaissance intellectuelle de Dieu, et sur leur origine, la pensée de Campanella n'est pas différente ; *Met.*, pars II, p. 78, lib. VI, cap. X, art. IV : Nos vero caduci, finitique Potentia, Sapientia et Essentia : ergo magis amamus Deum quam nosmetipsos, dum amamus nosmetipsos, quia quod non sumus nos, sed quod Deus est, amamus. Item *id quod nos scimus est umbra quaedam entitatis divinae ;* et gaudemus esse quod sumus, *quia Divinitas participata talem saporem habet.*

sance, c'est aux Primalités de l'Etre infini que Spinoza, à l'exemple de Campanella, rattache toutes les manifestations, en apparence contingentes, de l'existence des êtres finis. S'ils se connaissent, s'ils s'aiment eux-mêmes, et s'ils agissent les uns sur les autres, c'est parce que Dieu se connaît, s'aime lui-même, et développe dans l'univers les effets de sa puissance infinie. C'est pourquoi la religion, immanente à l'activité même de l'âme quand elle s'efforce de se connaître et de s'aimer véritablement elle-même, conduit l'homme non pas au renoncement, à l'ascétisme, à la négation de la vie, mais à l'affirmation pleine et entière de son être propre, à l'enrichissement et à l'épanouissement de toutes ses facultés. Le panthéisme de la Renaissance italienne, avec toutes ses conséquences morales, se perpétue ainsi, rajeuni et repensé avec profondeur, dans la philosophie de Spinoza, et la précision des ressemblances entre les doctrines montre assez que la source à laquelle a puisé l'auteur de l'*Ethique* et du *Court Traité*, c'est Bruno sans doute, et c'est aussi Télésio, mais plus souvent encore Campanella, le seul de ces trois penseurs qui, sur les rapports entre l'instinct de conservation et la vie religieuse, la connaissance de soi et la connaissance de l'Etre absolu, l'amour de soi et l'amour de Dieu, ait exposé d'une manière vraiment développée et systématique une théorie analogue à celle de Spinoza.

Plus frappantes encore sont les ressemblances des deux doctrines dans leurs conceptions de la liberté divine et de la liberté humaine [1]. Spinoza, comme Campanella, identifie au sein de l'Etre souverainement parfait la puissance et l'essence, comme l'essence et l'existence. A son exemple aussi, il se refuse à admettre toute distinction entre la volonté et l'entendement divin. Enfin, comme lui encore, il assimile la liberté de Dieu à une nécessité d'essence, en l'opposant ainsi, non à la nécessité, mais à la contrainte qui est le partage de l'être fini, et en traitant de conceptions anthropomorphiques de la nature divine [2] toutes les théories qui se représentent d'une ma-

1. Se reporter aux textes cités et commentés plus haut : *Quatrième Partie*, chapitre quatrième.

2. Campanella, *Met.*, pars II, p. 7, lib. VI, cap. II, art. IV · Nec Deus

nière différente les rapports entre le pouvoir de Dieu et son action, sa pensée et sa volonté. « La puissance de Dieu est son essence même... Tout ce que nous concevons qui est au pouvoir de Dieu, est nécessairement »[1]. Pour Dieu donc, « la vraie liberté consiste uniquement en ce que la cause première, sans être contrainte ni nécessitée par aucune autre chose, par sa perfection seulement produit toute perfection ; que si, par suite, Dieu pouvait omettre de le faire, il ne serait pas parfait ; car pouvoir s'abstenir de bien faire ou de mettre de la perfection dans qu'il produit, cela ne peut avoir place en lui que par un défaut. Que Dieu seul donc est l'unique cause libre, cela n'est pas seulement évident par ce que nous avons dit, mais aussi parce qu'en dehors de lui n'existe aucune cause extérieure qui le contraigne ou le nécessite ; ce qui n'a pas lieu dans les choses créées »[2].

Maintenant qu'est-ce que la liberté pour l'homme ? Pour Spinoza comme pour Campanella, elle s'identifie au pouvoir que l'âme possède de s'affranchir de l'esclavage des choses extérieures en agissant conformément à la nécessité de sa nature propre et de son essence véritable, et elle atteint par suite son plus haut point de perfection dans l'union complète avec Dieu par la connaissance, l'amour, et la volonté. « L'esclavage d'une chose consiste en ce qu'elle est soumise à des causes extérieures ; la liberté, par contre, consiste à n'y être pas soumis, mais à en être affranchi »[3]. Or, « en dehors de

est existentia absque essentia, sed est idem in eo essentia, et existentia omnino, quoniam omnino et primum ens est, ut dicebamus, et non aliquo modo. — *Met.*, pars II, p. 21, lib. VI, cap. VI, art. II : Et posse est idem quod esse in eo. — *Met.*, pars II, p. 164-165, lib. VIII, cap. IV, art. VIII. — *Met.*, pars II, p. 169, lib. X, cap. VIII, art. II : Neque enim potest [Deus] non esse neque aliter esse atque est, neque aliter nosse, neque aliter sapere, neque aliter velle atque vult, voluntate intrinseca, et sui ad se. Haec autem *necessitas est*, simul *spontaneitas omnis*, expers *coactionis, et summa libertas omnis expers servilitatis.*

1. *Ethique*, I, *trad. Appuhn*, p. 100-101 : prop. XXXIV et XXXV ; — *éd. van Vloten*, p. 65.

2. *Court Traité*, I, 4, *trad. Appuhn*, § 5, p. 75-76 ; — *éd. van Vloten*, p. 25.

3. *Court Traité*, II, 26, note, *trad. Appuhn*, p. 194 ; — *éd. van Vloten*, p. 96, note 1. — Cf. Campanella, *Met.*, pars II, p. 192, lib. IX, cap. V,

Dieu il n'est aucune chose qui puisse nous donner aucun salut »[1]. — Comment donc définir la liberté ? Il faut dire « qu'elle est une solide réalité qu'obtient notre entendement par son union immédiate avec Dieu pour produire en lui-même des idées et tirer de lui-même des effets qui s'accordent avec sa nature, sans que ces effets soient soumis à aucunes causes extérieures par lesquelles ils puissent être altérés ou transformés »[2].

La comparaison des doctrines pourrait être poursuivie encore, mais elle nous semble établir dès maintenant que cette religion panthéistique ou, si l'on nous permet l'emploi de ce terme, cette religion de l'immanence, créée par les philosophes italiens du XVIe siècle, et notamment par Giordano Bruno et par Campanella, a laissé dans l'histoire de la pensée humaine une trace profonde : on sait en effet quelle fortune était réservée à l'idée, une fois intégrée au système de Spinoza, qui lui infusait une vie nouvelle en l'adaptant aux conceptions scientifiques élaborées par le cartésianisme. — Nous allons voir qu'en s'assimilant le panpsychisme de Campanella, Leibnitz lui a rendu un service de même nature.

V. — La fortune du panpsychisme. — Campanella et Leibnitz

L'affirmation d'une influence exercée par la pensée de notre philosophe sur celle de Leibnitz peut être établie sur une base plus sûre qu'une simple comparaison de textes. Leibnitz

art. IV : Voluntarium non distingui a necessario, sed a coacto. — *Met.*, pars II, p. 194-195 ; lib. IX, cap. V, art. V : Dicemus ergo libertatem, ut distinguitur contra servilem coactionem, esse quid nobis nobilissimum, et divinum, quo animus seipsum movet et deliberat, ut dominus sui... At ipsam non excludere necessitatem naturalem, neque electam.

1. *Court Traité*, II, 26, *trad. Appuhn*, § 5, p. 191 ; — *éd. van Vloten*, p. 94.

2. *Court Traité*, II, 26, *trad. Appuhn*, § 5, p. 194 ; — *éd. van Vloten*, p. 96. — Cf .Campanella, *Met.*, lib. IX, cap. VI, art. III, pars II, p. 202 ; — *Met.*, lib. IX, cap. VII, art. IV, p. 211 : Et in hoc decipi sectarios quod non intelligunt contingentiam esse nonentis prolem, et libertatem esse *naturae modum* excludentem coactionem et servilitatem, et *non necessitatem intraneam*, sed extraneam.

en effet cite Campanella en même temps que Bacon, Cardan, Képler, Galilée et Descartes, parmi les auteurs qu'il a eu la chance d'étudier pendant son adolescence [1]. Il connaît et il cite le *De sensu rerum et magià*. Il a lu la *Civitas Solis*, la *Monarchia Messiae* et le *De monarchia Hispanica discursus*. Il possède une connaissance précise de l'*Atheismus triumphatus* [2]. Bien que des hommes de science aient cru découvrir des germes d'athéisme dans la doctrine des trois Primalités, entendues comme conférant à Dieu son essence [3], il la reproduit, exempte de ce défaut, dans sa *Théodicée*, et il admet, comme Campanella, que la Puissance précède la Sagesse et l'Amour : « Ajoutons un troisième principe ; c'est la Puissance ; elle précède même l'entendement et la volonté, mais elle agit comme l'un le montre, et comme l'autre le demande. Quelques-uns, comme Campanella, ont appelé ces trois perfections de Dieu les trois primordialités » [4].

Le jugement qu'il porte sur le génie de notre philosophe est des plus favorables. Il distingue deux sortes d'esprits : les uns ont en partage l'acuité, les autres la grandeur, la force. Il compare les premiers à la balle de plomb lancée par une fronde ou par une arme à feu, dont la vitesse est très grande, mais qui ne peut s'enfoncer que dans les objets mous ; les seconds au projectile lancé par la catapulte, qui, malgré sa vitesse moindre, possède une puissance capable d'ébranler n'importe quel objet. Parmi les premiers il classe Descartes pour les spéculations physiques, Hobbes pour la philosophie morale, et il reconnaît leur supériorité quand il s'agit de fournir des principes ; parmi les seconds il place Bacon et Cam-

1. Leibnitz, *Guilhelmi Pacidii plus ultra* (Gerhardt, *Philosophische Schriften*, t. VII, p. 52) : Interea feliciter accidit ut consilia magni viri Francisci Baconi Angliae Cancellarii De augmentis scientiarum et Cogitata excitatissima Cardani et Campanellae et specimina melioris philosophiae Kepleri et Galilaei et Cartesii ad manus adolescentis pervenirent.

2. Leibnitz, *Œuvres, édition Dütens*, t. V, p. 260, 421 ; note a, p. 356 ; — t. I, p. 240. — Leibnitz a donc lu les ouvrages où Campanella avait traité de la religion naturelle et philosophique. Or on sait combien il fut lui-même favorable à cette idée ainsi qu'à celle de l'union et de la réconciliation des diverses confessions.

3. Leibnitz, *Œuvres, éd. Dütens*, t. I, p. 240, note fff.

4. Leibnitz, *Théodicée*, Gerhardt, *Philosophische Schriften*, t. VI, p. 199.

panella, incomparables s'il s'agit de tirer des principes de remarquables et utiles conclusions. Il ne craint même pas de dire qu'à côté de ces derniers, dont la pensée s'élève jusqu'aux nues, Descartes et Hobbes paraissent ramper [1].

Nous ne reviendrons pas ici sur la théorie de la liberté de Campanella, dont nous avons signalé plus haut l'analogie avec celle de Leibnitz. Il est inutile également d'insister longtemps sur la ressemblance de l'optimisme leibnitzien avec la théodicée de l'*Atheismus triumphatus* et de la *Métaphysique ;* dans les deux doctrines la justification de Dieu repose sur les mêmes arguments ; elle comporte de part et d'autre une réduction du mal physique et du mal moral au mal métaphysique, une affirmation de la relativité essentielle du mal qui, apprécié objectivement, se révèle toujours comme étant la condition d'un bien plus grand, enfin un recours à l'idée de l'imperfection de notre savoir, impuissant à embrasser d'un seul regard la totalité de l'étendue et de la durée des choses créées [2].

Plus intéressante est l'influence exercée sur la pensée de l'auteur de la *Monadologie* par la doctrine du *De sensu rerum et magiâ*. Leibnitz a retenu et il cite une phrase caractéristique de l'ouvrage, où Campanella invoque la perfection de Dieu pour prouver qu'il a accordé à tous les êtres de la nature, même aux corps matériels, les forces psychiques nécessaires à leur conservation [3]. Lui-même se sert de cet argument pour donner

1. Leibnitz, *Œuvres, édition Dütens*, t. VI, p. 303, *Leibnitziana* (lire depuis : « Juvenum voluntates... ») : « Quid Cartesio in physicis, Hobbio in moralibus acutius ? At si ille Bacono, hic Campanellae comparetur, apparet illos humi repere ; hos magnitudine cogitationum, consiliorum, imo destinationum assurgere in nubes, ac pene humanae potentiae imparia moliri. Illi ergo tradendis principiis, hi conclusionibus ad usum insignibus eliciendis meliores ».

2. Sur la liberté et le problème du mal dans Campanella, voir plus haut : Quatrième Partie, chapitres quatrième et cinquième.

3. Voici la citation de Leibnitz, *Œuvres, édition Dütens*, t. I, p. 71, note n : Si (inquiens) omnia opera Dei perfecta sunt (ut Moses et natura testantur), fateri oportet eas rebus vires ab eo largitas esse quae ipsarum conservationi sufficiant. — Et voici le texte de Campanella, *De sensu rerum et magiâ*, 1637, lib. I, cap. VI, p. 11 et *éd. de 1620*, p. 17 : Si enim omnia opera Dei perfecta sunt (ut Moyses et natura testantur),

à son panpsychisme un fondement métaphysique et, guidé par le même souci d'immanence que l'auteur de la *Philosophia sensibus demonstrata* et du *De sensu rerum*, il montre que cette hypothèse est la garantie de la science, en tant qu'elle exclut le recours constant à une intervention spéciale de Dieu, extérieure à l'ordre du monde [1]

On ne saurait donc considérer comme une coïncidence fortuite la ressemblance entre la philosophie du *De sensu rerum et magiâ* et le système des monades, dans lequel sont accordés à tous les êtres la perception, l'appétition, et un certain degré de conscience claire ou obscure qui se confond avec le principe immédiat de leur vie, de leur activité, et de leur connaissance. Aussi bien Campanella et son livre sont-ils cités, en même temps que Télésio et les partisans de Van Helmont, dans l' « *Antibarbarus Physicus pro philosophia reali* » [2], où Leibnitz s'efforce de marquer la différence qui sépare son dynamisme de la physique qualitative. L'interaction des substances et avec elle les chimères de la magie, voilà ce qu'il y déclare abandonner de la philosophie occulte ; — la légitimité du point de vue des mathématiques et du mécanisme dans la science, voilà ce qu'il y ajoute. La plus grande précision introduite par Descartes dans le concept de conscience, le triomphe du mécanisme dans les sciences de la nature lui facilitaient ces importantes corrections. Mais si on se place à l'intérieur même de sa doctrine animiste, la continuation du mouvement commencé par la philosophie occulte de la Renaissance s'y reconnaît dans mainte théorie : dans l'élargissement

fateri oportet eas rebus vires ab eo largitas esse quae ipsarum conservationi sufficiant. — Dans le texte de Leibnitz, lire depuis : « Th. Campanella in libro, etc. ».

1. Leibnitz, Gerhardt, *Phil. Schr.*, t. IV, p. 396-397 : Nam dicere Deum in creatione corporibus agendi Legem dedisse nihil est, nisi aliquid dederit simul per quod fiat ut Lex observetur ; alioquin ipse semper extra ordinem procurare legis observationem debebit. Quin potius lex ejus efficax est et corpora reddidit efficacia, id est *vim insitam* ipsis dedit. — L'expression : *vis insita rebus*, est familière à Giordano Bruno et à Campanella quand ils exposent leur panpsychisme.

2. Leibnitz, *Antibarbarus Physicus pro philosophia reali contra renovationes qualitatum scholasticarum et intelligentiarum chimaericarum*, Gerh., *Phil.*, *Schr.*, t. VII, p. 339.

de la notion de pensée par l'hypothèse de l'activité subconsciente, dans l'assimilation de la génération à un accroissement et à un développement et de la mort à une diminution et à un enveloppement [1], dans l'idée des animaux « ingénérables et impérissables » [2], dans l'étude des étroites relations d'action réciproque qui unissent l'imagination à l'organisme et les fonctions vitales à la connaissance.

Ainsi, mortelle à la science par l'exclusion du mécanisme, ou tout au moins par sa subordination à la physique qualitative et à la magie, la philosophie occulte de Campanella et des penseurs du XVIe siècle révèle sa fécondité psychologique et philosophique dès que la doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps a réussi à faire la part légitime des méthodes de Galilée et de Descartes dans l'étude de la nature [3], sans faire obstacle à l'adoption du panpsychisme dans la conception générale et métaphysique de l'univers. Il s'agit bien ici de traces positives et durables par lesquelles notre auteur, ainsi que Télésio et Giordano Bruno, a marqué sa place dans l'histoire des idées.

Mais cet idéalisme même, dont la découverte, due au génie de Descartes, permet à Leibnitz de définir et de délimiter plus exactement que Campanella la notion de pensée et d'esprit, n'était-il pas déjà en préparation dans la philosophie de la Renaissance, lorsqu'elle s'efforçait, soit de rétablir dans l'homme l'unité des fonctions spirituelles, compromise par la psychologie scolastique, soit de montrer dans la connaissance innée de l'âme par elle-même et dans l'activité autonome de la conscience le principe de toute existence et la source de tout savoir ? C'est bien là en effet le point important que nous nous

1. Leibnitz, *Œuvres philosophiques, publiées par P. Janet*, t. II, p. 605, 611-612 : *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, art. 6 ; — cf. art. 4 ; — *Monadologie*, art. 73.

2. *O. c., l. cit.* — Cf. Campanella, *De sensu rerum*, 1637 ; lib. IV, cap. IX, p. 173 : At mors rerum simplicium est mutatio in aliud Ens... Corpus autem remanet cum sensu proprio obtuso, naturae ipsius conveniente. — Sur le subconscient dans la magie de Campanella, voir plus haut : Troisième Partie, chapitre troisième, II.

3. Ce point a été traité plus haut : Troisième Partie, chapitre quatrième, I.

sommes proposé d'établir dans l'étude spéciale que nous avons consacrée aux antécédents historiques du Cogito cartésien[1]. Qu'on nous permette ici d'en résumer rapidement les conclusions.

VI. — La préparation de l'idéalisme. — Campanella et Descartes

La solution du problème de la connaissance et de la vérité est une des préoccupations dominantes de la philosophie de la Renaissance. Or, malgré l'opposition très nette de deux tendances, l'une plus favorable à la transcendance de la vérité, l'autre à l'hypothèse de l'immanence, l'accord semble peu à peu se réaliser entre les doctrines les plus diverses, à l'exclusion du scepticisme, sur une croyance commune à l'existence d'un savoir intérieur à l'âme, et que celle-ci atteint par ses seules forces et par le seul développement de son activité interne. Le panpsychisme universellement admis par les penseurs de l'époque, aussi bien empiristes qu'intellectualistes, donne à cette croyance un fondement jugé solide, et tout le débat entre les écoles ne porte plus alors que sur la question de savoir si la connaissance a dans l'absolu des Idées la garantie de sa vérité, ou si elle n'est qu'un processus naturel engendré dans l'esprit par l'action physique des objets de l'expérience sensible.

Or le triomphe du naturalisme empiriste à la fin du XVI[e] siècle, au lieu de nuire aux progrès de la conception dont nous parlons, en prépare au contraire l'avènement définitif. Cette doctrine en effet a beau absorber la connaissance dans le flux du devenir naturel ; néanmoins, grâce aux principes animistes sur lesquels elle est fondée, elle n'en travaille pas moins dans le même sens que les doctrines opposées, et cela de deux manières : d'une part elle affirme l'immanence du savoir en supprimant toute dualité entre le sensible et l'intelligible ; d'autre

1. Pour comprendre les développements qui suivent, le lecteur doit se reporter à notre ouvrage : *Les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Deuxième Partie ; — voir surtout le chapitre quatrième, II.

part, elle attribue à l'âme une activité et une spontanéité propres, encore qu'elle les conçoive comme purement physiques et corporelles. Il suffit maintenant que par un approfondissement des notions fondamentales du panpsychisme, la pensée, source primitive de l'action, du sentiment et de la connaissance, soit soustraite au joug de l'objet extérieur, pour que la conception moderne de l'idéalisme se dégage, au moins sous la forme d'une première et encore très grossière ébauche.

Or, cette tâche essentielle, il nous semble que la philosophie de Campanella l'a remplie [1]. L'élimination des « espèces intentionnelles », de l' « intellect agent », et du « sens agent », la notion de l'unité spirituelle, l'affirmation de la primauté de la conscience de soi, la réfutation du scepticisme par l'usage d'un argument semblable au Cogito cartésien, la constitution d'une théorie innéiste du savoir, la subordination de toute connaissance empirique et discursive à l'intuition primitive du moi, une psychologie du jugement et du raisonnement inspirée d'un sentiment très vif de l'activité autonome de l'esprit humain, enfin l'adoption de la thèse sceptique sur la relativité et la subjectivité des sensations purement passives, tels sont les principaux points de doctrine par lesquels, rassemblant dans son système et interprétant d'une manière originale les résultats acquis par la pensée de la Renaissance, notre philosophe a devancé Descartes et préparé l'avènement de l'idéalisme moderne [2]. — Nous montrons dans un autre ouvrage que l'intérêt de sa tentative n'a pu échapper à la pénétration de l'auteur du *Discours de la Méthode* qui, bien avant de fixer et de coordonner ses vues métaphysiques, avait lu en 1623 le *De sensu rerum et magiâ* [3].

Ainsi s'affirme et se précise l'importance du service rendu à la pensée humaine par la philosophie de la Renaissance. C'est un mérite certes pour Campanella que d'avoir inspiré Descartes, Spinoza et Leibnitz. Mais pour lui, et en général

1. Voir plus haut : Quatrième Partie, chapitre premier, I et II.

2. Voir notre livre : *Les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Deuxième Partie, chapitre quatrième, et Conclusion, ainsi que le chapitre premier, VII.

3. Se reporter au même ouvrage, Deuxième Partie, chapitre second.

pour les penseurs de son temps, le mérite est plus grand encore d'avoir dans tous les ordres de la spéculation, dans la morale et dans la politique, comme dans la science et dans la religion, retrouvé les véritables titres de l'esprit humain en plaçant dans l'activité même de l'âme, et dans la pensée qui lui est immanente, toutes les valeurs suprêmes de la vie : vérité, beauté, vertu, bonheur, et sentiment du divin.

FIN

APPENDICE BIBLIOGRAPHIQUE

APPENDICE BIBLIOGRAPHIQUE

AVERTISSEMENT

Cet appendice est consacré à la bibliographie de Campanella seulement, et nous n'entendons pas y énumérer tous les écrits dont la lecture est utile à la connaissance de la philosophie du XV[e] et du XVI[e] siècle. Nous n'y mentionnerons pas non plus les traités généraux d'histoire de la philosophie, de la littérature, de la religion et de la civilisation. Les travaux critiques et les éditions des œuvres originales consultés dans notre travail pour tout ce qui a rapport à la Renaissance et à la Réforme en général, ainsi qu'à tous les philosophes autres que Campanella : Télésio, Giordano Bruno, Pomponace, Porta, Agrippa, Paracelse, Leibnitz, Spinoza, etc., sont du reste soigneusement indiqués en notes dans le cours de ce volume.

Dans les parties A, B et C de l'Appendice, les ouvrages de Luigi Amabile et du D[r] J. Kvačala, très souvent cités parce qu'ils sont les plus indispensables de tous à la connaissance de la vie de Campanella et à l'interprétation de ses idées philosophiques, seront désignés en général par les numéros qui leur sont attribués dans la partie D. Nous nous référerons surtout aux livres n[os] 74, 78, 111, 112, 113, 118, qui sont les plus importants de tous.

Certains ouvrages de Campanella ont eu plusieurs éditions. Pour en établir le compte, dans la partie A de l'appendice, nous ajoutons des exposants aux numéros qui les désignent. — Les ouvrages non numérotés et précédés de guillemets sont pourvus de numéros dans les parties suivantes de l'appendice.

A

Ouvrages imprimés de Campanella

Remarques préliminaires. — Notre liste des écrits imprimés de Campanella atteint le chiffre de 66. La liste dressée par Luigi Amabile comprend en outre les titres des ouvrages non publiés, y compris ceux dont les manuscrits n'ont pas encore été retrouvés. Le lecteur trouvera cette liste dans l' « *illustrazione* » VII, p. 653-657 du tome III de l'ouvrage n° 74 de Luigi Amabile, et dans l' « *illustrazione* » III, p. 370-377 du tome II (partie documentaire) du livre n° 78 du même auteur.

Dans cette importante bibliographie, les dates de rédaction des écrits de Campanella sont scrupuleusement fixées, d'après les résultats des discussions instituées par l'auteur dans ses deux ouvrages. Toutes les fois que nous modifions une de ces dates établies par Amabile, nous nous appuyons sur les conclusions des recherches du Dr J. Kvačala, et la justification de la date nouvelle attribuée à l'ouvrage est fournie dans le cours de notre livre.

D'après le compte dressé par Amabile, Campanella aurait écrit 118 ouvrages ; en outre, M. Kvačala a montré qu'il faut y ajouter encore trois ou quatre livres. La différence entre le chiffre ainsi obtenu et le chiffre de 66 auquel nous sommes arrivés en énumérant tous les écrits publiés au moins une fois, tient surtout à la perte des manuscrits. Parmi les manuscrits conservés, il n'y a guère en effet que le *Reminiscentur*, l'*Epistola antilutherana*, les *Responsiones ad Objectiones T. Adami*, et les fragments des *Theologica* qui n'aient jamais été imprimés suivant l'une ou l'autre des copies manuscrites. — Il est possible du reste que les écrits perdus soient un jour retrouvés.

Le livre de Campanella intitulé : *Instruttione a' Prencipi della maniera con la quale si governano li Padri Giesuiti* n'était pas considéré comme sûrement authentique par Luigi Amabile, qui hésitait à l'attribuer à notre philosophe sur la foi du seul manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris : *Ms. Ital. 986*, dépourvu de toute indication relative à l'auteur. Mais

M. Kvačala a découvert à la Vaticane un autre manuscrit de la même œuvre : *Cod. Vat. 8193*, identique à celui de la Bibliothèque nationale et attribué nettement à Campanella (voir Kvačala, ouvrage n° 118, p. 35). Nous avons donc le droit d'insérer cet écrit dans notre liste.

Nous ne mentionnons pas, à cause de leur faible intérêt bibliographique, les publications partielles ou les traductions en diverses langues des *Poesie*, ou de la *Città del Sole*. — La meilleure édition des poésies est celle de M. Giovanni Gentile (n° 125, partie D de notre appendice), tant pour la correction du texte et pour le soin typographique, que pour les notes copieuses et érudites dont elle est enrichie. Pour la *Città del Sole*, l'édition Edmondo Solmi est jusqu'à présent la meilleure ; elle est précédée d'une introduction très intéressante et très fouillée (n° 9[10], partie A de notre appendice). — La seule édition italienne de la *Monarchia di Spagna* et des *Aforismi Politici* est l'édition *Alessandro d'Ancona* (n° 50, partie D de l'appendice). L'édition Garzilli étant introuvable, c'est aussi dans ce dernier ouvrage seulement que l'on peut lire les *Discorsi ai Principi d'Italia.*

LISTE DES OUVRAGES IMPRIMÉS

Nos	DATES DE RÉDACTION	TITRES	DATES DE PUBLICATION
1	1589	Philosophia sensibus démonstrata, in octo disputationes distincta, Neapoli, apud Horatium Salvianum.	1591
2 1-2-3-4-5	1595	Discorso di Tommaso Campanella circa il modo col quale i Paesi Bassi, volgarmente di Fiandra si possino ridurre sotto l'obbedienza del re Cattolico ; — devenu plus tard le chapitre XXVII de la *Monarchia di Spagna* sous le titre : Della Fiandra e Germania bassa, mais publié auparavant en latin (1602) par Mylius sous le titre : *Discursus de Belgio sub Hispanicam potestatem redigendo*, dans l'ouvrage suivant : *De Rebus Hispanicis* (1602) ; — puis, une seconde fois dans le *Speculum consiliorum Hispanicorum, productum in lucem a I. M.* (Mylius), Lugduni, 1617 ; 2e édition, Lugduni, 1626 ; — traduction hollandaise, Hagen, 1618, et allemande : *Spanische Anhänger*, 1630, sans indication de lieu.	1602
3	1595	Prodromus philosophiae instaurandae, id est Dissertationis de Naturâ rerum Compendium, secundum vera principia, ex scriptis Thomae Campanellae praemissum, Francofurti, Excudebat Joannes Bringerus, Sumptibus Godefridi Tampachii.	1617
4 1-2	1599 ouvrage remanié en 1600-1601	Von der Spanischen Monarchie, — traduction allemande de la *Monarchia di Spagna*, publiée en 1620, et à nouveau en 1623, avec une préface du traducteur Christophe Besold.	1620

Nos	DATES DE RÉDACTION	TITRES	DATES DE PUBLICATION
5[1]	1604	De sensu rerum et magia libri quatuor, Francofurti, apud Egenolphum Emmelium, 1620. L'ouvrage avait déjà été écrit en 1590, sous le titre : *De sensitiva rerum facultate*.	1620
6[1]	1595 à 1613	Scelta d'alcune poesie filosofiche di Settimontano Squilla, cavate da' suo' libri detti *la Cantica*, Con l'esposizione. Stampato nell' anno MDCXXII. Quelques poésies avaient déjà été traduites en allemand par Joh. Valentin Andreae : *Geistliche Kurzweil*, 1619, Strassburg, s. 95 ff.	1622
7[1]	1616	Apologia pro Galilaeo, mathematico florentino, Francofurti, Typis Erasmi Kempfferi.	1622
8	1595-1598-1601	Realis philosophiae epilogisticae partes quatuor, hoc est de rerum natura, hominum moribus, politica (cui civitas Solis juncta est), et œconomica, Francofurti, Impensis Godefridi Tampachii, Typis Egenolphi Emmelii.	1623
9[1]	1602 retouchée en 1613	Civitas Solis, appendix politicae, Idea reipublicae philosophicae — (dans l'ouvrage précédent).	1623
10[1]	1613-14	Astrologicorum libri VI, Lugduni, Sumptibus Iacobi Andreae et Matthaei Prost.	1629
10[2]	1613-14-26	Astrologicorum libri septem, Francofurti. Le livre VII : *De fato siderali*, est de 1626.	1630
10[3]	1613-14 et 1626	Astrologicorum libri septem, Lugduni, Prost.	1630
11[1]	1605 remanié en 1618	Atheismus triumphatus, seu Reductio ad Religionem per scientiarum veritates. Romae, apud Haeredem Bartholomaei Zannetti.	1631
12	1605	Monarchia Messiae, Aesii, apud Gregorium Arnazzinum.	1633

Nos	DATES DE RÉDACTION	TITRES	DATES DE PUBLICATION
13	1605	De juribus Regis Catholici in alterum Hemisphaerium contra adulantes et adversantes. Dans l'ouvrage précédent, sous le titre : *Appendix ad Messiae Monarchiam, Sermo de Juribus Regis Catholici super novum Hemisphaerium atque Regna infidelium.*	1633
14	1627	Discorsi della libertà, e della felice suggettione allo stato ecclesiastico. — Discorso primo del Padre Tomaso Campanella : Non trovarsi tanto ampia, nè tanto vera libertà in alcun Stato di Monarchia, nè di Republica in tutto il Mondo, come e quanta è nel Papato. — Discorso secondo del Padre Tomaso Campanella, Chi è meglio sottostare all'Imperio Ecclesiastico, o'vero al Secolare. — In Iesi, Appresso Gregorio Arnazzini. — (Imprimés à la suite de la *Monarchia Messiae*).	1633
15	1611-13	Th. Campanellae Medicinalium juxta propria principia libri septem, Lugduni, ex officina Johannis Pillehotte.	1635
11[2]	1605 revu en 1618	Atheismus triumphatus, Parisiis, apud Tussanum Dubray.	1636
16	1629	De gentilismo non retinendo. (A la suite de l'ouvrage précédent).	1636
17	1631	Disputatio contra murmurantes in Bullas Sixti V et Urb. VIII. (A la suite de l'ouvrage précédent).	1636
18	1628	De Praedestinatione, Electione, Reprobatione, et de Auxiliis divinae Gratiae. (A la suite de l'ouvrage précédent).	1636
19	1632	Expositio super cap. IX epistolae Pauli Apostoli. (A la suite de l'ouvrage précédent).	1636
5[2]	1604	De sensu rerum et magiâ libri quatuor, Parisiis, apud Joannem Dubray.	1637

Nos	DATES DE RÉDACTION	TITRES	DATES DE PUBLICATION
20	1628	Defensio libri De sensu Rerum. (Dans l'ouvrage précédent).	1637
21	1609-1610 et 1620-21	Thomae Campanellae Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor. (L'ouvrage est une réédition de la *Realis philosophia epilogistica : Physiologica, Moralia, Politica, Oeconomica*, mais considérablement remaniée et modifiée, et accompagnée des très volumineuses *Quaestiones*, ainsi que des quatre autre ouvrages qui les suivent dans notre appendice).	1637
22	1609-1610 et 1620-21	Quaestiones physiologicae, morales, politicae, oeconomicae. (Dans l'ouvrage précédent).	1637
9[2]	1602, retouchée en 1613 et en 1629	Appendix Politicae, Civitas Solis poetica, Idea reipublicae philosophicae. (Même ouvrage).	1637
23	1623	Pro Conclavi, Admonitio ad Electores Summi Pontificis, ac praecipue Capita factionum. (Même ouvrage).	1637
24	1636	Disputatio in prologum instauratarum scientiarum ad scholas christianas, praesertim parisienses. (Même ouvrage, au début). — Le traité semble être un remaniement du *De gentilismo non retinendo*.	1637
25	1636	De Regno Dei consideratio. (Même ouvrage).	1637
26	1612-14-17	Philosophiae rationalis partes quinque, videlicet Grammatica, Dialectica, Rhetorica, Poetica, Historiographia, Parisiis, apud Joannem Dubray. Contient un appendice bibliographique.	1638
27	1602-1603 et 1609-1611	Universalis Philosophiae, seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres, libri XVIII, Parisiis.	1638

Nos	DATES DE RÉDACTION	TITRES	DATES DE PUBLICATION
28[1]	1638	Ecloga Christianissimis Regi et Reginae in Portentosam Delphini, orbis Christiani summae spei nativitatem, Fr. Thomae Campanellae Or. Praed. Saeculorum excubitoris cantus, Parisiis, apud Joannem Dubray, MDCXXXIX. C'est le dernier des ouvrages de Campanella publié de son vivant.	1639
4 3-4-5-6-7-8	1599 et 1600-1601	De monarchia Hispanica Discursus, Amstelodami, 1640, Elzévir ; — Hardevici, 1640 ; — Lugduni Batavorum, 1641 ; — Amsterodami, 1641, Elzévir, éditio novissima ; — Amsterodami, editio novissima, 1653 ; — Francofurti, 1686.	1640
29	1631	De libris propriis et de recta ratione studendi Syntagma, Parisiis, apud viduam Giulielmi Pelé.	1642
9[3]	1602-13-29	Civitas Solis Poetica, Ultrajecti.	1643
30	1635	Judicium de causa inundationis Nili allata. (Publié par Cureau de la Chambre dans son *Discours sur les causes du desbordement du Nil*, Paris, 1665, p. 119).	1665
6[2]	1595 à 1613	Poesie. (27 poésies de Campanella traduites en allemand et publiées par Herder dans « *Adrastea* » : Herder, *Philosophische und Historische Werke*, Bd. VIII, s. 339, Tübingen, 1804).	1804
6[3]	1595 à 1613	Poesie filosofiche di Tommaso Campanella pubblicate per la prima volta in Italia da Gio. Gaspare Orelli, professore all' Università di Zuricho, Lugano, Presso Gius. Ruggia e C., MDCCCXXXIV.	1834
9 4-5	1602-13-29	La Città del Sole, Lugano, 1840 ; 2e édition, 1850.	1840
9[6]	1602-13-29	La Cité du Soleil. Traduite par Villegardelle, Paris, 1841.	1841

Nos	DATES DE RÉDACTION	TITRES	DATES DE PUBLICATION
9[7] et 6[4]	1595-1613 et 1602-13-29	Œuvres choisies de Campanella, précédées d'une notice par Mme Louise Colet, Paris, 1844, Lavigne (Cité du Soleil, poésies et lettres).	1844
31[1]	1620	Informatione sopra la lettura dei processi fatti l'anno 1599 in Calabria de ribellione, contra F. Tomm. Campanella — (publiée dans l'écrit n° 44, partie D de notre appendice ; voir aussi : Palermo, *Archivio storico italiano*, 1846).	1845
32[1]	1620	Narratione della istoria sopra cui fu appoggiata la favola della ribellione — (publiée dans le même travail).	1845
33	1620	Instruttione a' Prencipi della maniera con la quale si governano li Padri Giesuiti — (publiée par Lizabe-Rufoni dans « Italia », Paris, 1847).	1847
34[1]	1617	Discorsi politici ai Principi d'Italia, pubblicati per cura di Pietro Garzilli, Napoli, 1848.	1848
»	»	Opere di Tommaso Campanella, scelte, ordinate ed annotate da Alessandro d'Ancona, e precedute da un Discorso del medesimo sulla vita e le dottrine dell'autore, Torino, Cugini Pomba e Comp., Editori, 2 vol. in-16.	1854
6[5]	1595 à 1613	Le Poesie. (Dans l'ouvrage précédent, vol. 1°, p. 1-180).	1854
35	1611	Memoriale al Papa. (Publié dans l'ouvrage précédent, vol. 1°, p. CCCXXX ; — publié également par Michele Baldacchini, ouvrage n° 48, partie D de notre appendice).	1854
36	1601	Aforismi politici. (Publiés dans le même ouvrage d'Alessandro d'Ancona, vol. 2°, p. 11).	1854
34[2]	1595	Discorsi ai Principi d'Italia. (Même ouvrage, vol. 2°, p. 45).	1854

Nos	DATES DE RÉDACTION	TITRES	DATES DE PUBLICATION
9[8]	1602-13-29	La Città del Sole. (Même ouvrage, vol. 2°, p. 238 sqq.).	1854
37	1609-1610	Questioni sull'ottima republica. (Même ouvrage, vol. 2°, p. 287). — C'est une version italienne d'une partie des *Quaestiones politicae*.	1854
4[9]	1599 et 1600-1601	Monarchia di Spagna. (Même ouvrage, vol. 2°).	1854
38[1]	1605-1608	Discorsi sull'aumento de tributi nel regno di Napoli. (Même ouvrage, vol. 2°).	1854
9[9]	1602-13-29	La Città del Sole, ediz. Daëlli, Biblioteca rara, Milano, 1863.	1863
39	1607	Sulla peste di Colonia. (Opuscule publié dans l'ouvrage de Luigi Amabile désigné par le n° 10 : partie C de notre appendice).	1881
40	1607	Sul modo di evitare il calore, estivo. (Opuscule publié dans le même ouvrage que l'opuscule précédent).	1881
41	1608	Sul Peripateticismo. (Même ouvrage).	1881
42	1608	Sul tempo successivo alla morte del l'Anticristo. (Même ouvrage).	1881
43	1608	Sul pieno e sul vacuo. (Même livre).	1881
44[1]	1595 et années suivantes	67 Poesie di fra Tommaso Campanella finoggi ignorate. (Publiées dans le t. III, p. 549-581 de l'ouvrage de Luigi Amabile n° 74 : partie D de notre appendice).	1882
45	1600, revues en 1607	Defensiones : Prima et secunda delineatio defensionum fratris Thomae Campanellae. (Même ouvrage, t. III, doc. 401, p. 478-498).	1882

Nos	DATES DE RÉDACTION	TITRES	DATES DE PUBLICATION
46	1600 et 1607	Articuli prophetales, inserendi in defensionibus Campanellae. (Même ouvrage, t. III, l. c.).	1882
47	1600 et 1607	Ad amicum Apologia. (Même ouvrage, t. III, l. c.).	1882
48[1]	1605-1608	Due altri discorsi inediti del Campanella sopra l'aumento dell'entrate del regno di Napoli. (Même ouvrage, t. III, doc. 519, p. 591-96).	1882
49	1611	Mémorial adressé au roi d'Espagne (en langue espagnole). (Publié par Eyssenhardt, Mitteilungen aus der Stadtbibliothek, II, s. 9 ff., Hamburg).	1885
50	1618	Memoriale al Papa. (Publié par Eyssenhardt : Mitteilungen aus der Stadtbibliothek, IV, s. 41 ff., Hamburg).	1887
38[2]	1605-1608	Arbitrio primo sull'aumento dell' entrate del regno di Napoli, circa l'annona. (Publié par Amabile, t. II, doc. 199, p. 108-117 de l'ouvrage n° 78 : partie D de notre appendice).	1887
48[2]	1605-1608	Arbitrio 2° e 3° sull'aumento dell' entrate, circa la moneta e la pena di morte. (Même ouvrage, t. II, doc. 199, p. 117-123).	1887
31[2]	1620	Informatione sopra la lettura dei processi fatti l'anno 1599 in Calabria. (Même ouvrage, t. II, doc. 200, p. 123-27).	1887
32[2]	1620	Narrazione della istoria sopra cui fu appoggiata la favola della ribellione. (Même ouvrage, t. II, doc. 200, p. 127-137).	1887

Nos	DATES DE RÉDACTION	TITRES	DATES DE PUBLICATION
51	1594-95, remaniés en 1605 et plus tard	Discorsi universali del Governo ecclesiastico per far una gregge et un pastore. (Même ouvrage, t. II, doc. 197, p. 75-97).	1887
52	1624	De' Titoli. (Même ouvrage, t. II, doc. 201, p. 138-147).	1887
53	1628	Avvertimenti al re di Francia, al re di Spagna, et al Sommo Pontefice. (Même ouvrage, même tome, doc. 241, p. 168-171).	1887
54	1629	Apologeticus ad libellum de siderali fato vitando. (Même ouvrage, t. II, doc. 242, p. 172-79).	1887
55	1630	Proemio e tavola delle Censure sopra il libro del Pe Mostro. (Même ouvrage, t. II, doc. 243, p. 179-185).	1887
56	1618	Calculus nativitatis Domini Philiberti Vernati. Il s'agit d'un manuscrit de la Bibl. Bodleiana d'Oxford, décrit par Amabile (même ouvrage, t. II, illustrazione I, p. 357).	1887
57	fin 1633 ou 1634	Dialogo politico circa li rumori passati di Francia (même ouvrage, t. II, doc. 244, p. 185-214).	1887
58	1635	Aforismi politici per le presenti necessità di Francia (même ouvrage, t. II, doc. 344, p. 291-97).	1887
59	1635	Risposta del Campanella a un quesito circa la grandezza nel punto. (Même ouvrage, t. II, doc. 345, p. 297-299).	1887
60	1635	Comparsa regia di Luigi XIII. (Même ouvrage, t. II, doc. 346, p. 299).	1887

Nos	DATES DE RÉDACTION	TITRES	DATES DE PUBLICATION
61	1635	Le Monarchie delle Nationi finirsi nella Romana. (Même ouvrage, même tome, doc. 346, p. 299-347).	1887
62	1638	Horoscopus Serenissimi Delphini. Cet horoscope est décrit par Amabile (même ouvrage, t. II, p. 132-135). Il avait été publié en 1828 par Barrière, t. I, p. 345 de l'ouvrage : Mémoires inédits de Louis Henry Loménie, comte de Brienne, Paris, 1828, 2 vol.	1887
28[2]	1638	Ecloga Christianissimis Regi et Reginae in Portentosam Delphini, orbis Christiani summae spei, Nativitatem. (Même ouvrage de Luigi Amabile, t. II, doc. 347, p. 347-355).	1887
9[10]	1602 et 1613-1629	La Città del Sole di Tommaso Campanella edita per la prima volta nel testo originale con introduzione e documenti da Edmondo Solmi, Modena, Tipo-lit. Della « Provincia » di L. Rossi.	1904
63[1]	1606	Antiveneti, — fragment du 1er livre intitulé *Lamento Profetale* (publié dans l'ouvrage précédent, doc. II, p. 56-58).	1904
5[3]	1604	Del senso delle cose, cap. 22, 25, 30, del libro 2°. Fragments du texte italien primitif du *De sensu rerum et magiâ* publiés par M. Giovanni Gentile, ouvrage n° 106 de la partie D de notre appendice.	1906
64	1618 et 1617-1623	Quod Reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae. Fragments de l'ouvrage, publiés par M. Kvačala : 1° fragment intitulé : *Oratio ad Deum deorum pro legatione sua*, etc., cap. II, art. I, publié en 1908 (ouvrage n° 111, partie D de notre appendice, p. 32-36, Beilage, doc. 2) ; — 2° dédicace de l'ouvrage	1908 et 1909

N^os	DATES DE RÉDACTION	TITRES	DATES DE PUBLICATION
		aux papes Paul V, Grégoire XV et Urbain VIII, publiée en 1909 (ouvrage n° 112, partie D, Beilage, s. 152).	
65	1609	Memoriale et Promesse del Padre fra Tomasso Campanella al Papa, al Imperatore, et al Re per la sua debita Libertà. Publié par M. Kvačala (p. 9-17 de l'ouvrage n° 118, partie D de notre appendice).	1911
9^{11}	1602	Città de lo Sole, di fra Thomasso Campanella, cioè Dialogo di Republica. Publié par M. Kvačala (même ouvrage, p. 45-67), d'après un manuscrit de la Vaticane : cod. Ottoboniamus, fol. 91 sq.	1911
7^{2}	1616	Apologia di Galileo, edita da D. Ciampoli, Lanciano, R. Carabba, editore, 1911.	1911
66	1595	Dialogo politico contro luterani e calvinisti ed altri eretici. (Publié avec l'ouvrage précédent).	1911
»	»	Tommaso Campanella, Le Poesie, edizione completa rivista sulla 1a edizione (1622) con l'aggiunta di 69 Poesie a cura di Giovanni Papini, Lanciano, R. Carabba, editore, 2 vol. in-16.	1913
6^{6} et 44^{2}	1595 à 1613	Le Poesie. (Dans l'ouvrage précédent).	1913
28^{3}	1638	Ecloga in Principis Galliarum Delphini admirandam nativitatem vaticiniis et divinis et humanis celeberrimam. (Dans l'ouvrage précédent, vol. 2°, p. 156-166).	1913
63^{2}	1606	Antiveneti, — fragment du 1er livre : *Lamento Profetale*. — Publié par M. Kvačala (pages XVIII-XXIV des « Neue Nachträge » ajoutés à l'ouvrage n° 118, partie D de notre ap-	1913

Nos	DATES DE RÉDACTION	TITRES	DATES DE PUBLICATION
		pendice). — Publié également par le même auteur dans la communication n° 121, partie D de notre appendice (p. 4 à 10 de cette note).	
»	»	Tommaso Campanella, Poesie, a cura di Giovanni Gentile, Bari, 1915, Gius. Laterza e Figli.	1915
6[7] et 44[3]	1595 à 1613	Le Poesie. (Dans l'ouvrage précédent).	1915
28[4]	1638	Ecloga in Principis Galliarum Delphini admirandam nativitatem. (Même livre, p. 193-207).	1915
63[3]	1606	Antiveneti, lib. I, Lamento Profetale. (Même livre, p. 251-254).	1915

B

Les Manuscrits de Campanella

Remarques préliminaires. — Pour dresser la liste des très nombreux manuscrits des ouvrages de Campanella conservés dans les bibliothèques de l'Europe, il nous faudrait recopier intégralement le livre consacré à leur énumération par le Dr J. Kvačala, professeur à l'Université de Jurjew (Dorpat), dont les diligentes et scrupuleuses recherches ont enrichi singulièrement et sans doute enrichiront encore notre connaissance de l'activité littéraire du philosophe calabrais. Nous renvoyons le lecteur à cet ouvrage (n° 118, partie D de notre appendice), et à ses deux suppléments. Nous ne noterons ici que les indications relatives à certains manuscrits : ceux du *Reminiscentur*, à cause de l'importance primordiale de l'ouvrage dont il n'existe aucune édition imprimée, ceux de la *Monarchia Messiae*, dont l'édition imprimée est très rare, ceux du *Dialogo politico contro Luterani*, dont nous ne possédons que l'édition D. Ciampoli, enfin ceux de l'*Instruttione a' Prencipi della maniera con la quale si governano li Padri Giesuiti*,

la publication de Lizabe-Rufoni étant à peu près introuvable. Nous ne mentionnerons même que les plus importantes des copies manuscrites de ces ouvrages.

Les manuscrits du *Reminiscentur* conservés à la Vaticane (cod. Vat. 7069) et à la Mazarine (Bibl. Maz. 1079) contiennent aussi, insérées dans l'ouvrage, l'*Epistola antilutherana* et les *Responsiones ad objectiones T. A. viri clarissimi super Epistola antilutherana*, rédigées par Campanella en 1618-1619. — Enfin nous avons noté l'existence d'un manuscrit fragmentaire des *Theologica*, parce que l'ouvrage n'a jamais été imprimé, la Sorbonne ayant refusé à Campanella l'approbation qu'il demandait (voir plus haut : Première Partie, chapitre cinquième, V).

LISTE DES MANUSCRITS

Dates primitives de rédaction des ouvrages	Titres des Ouvrages	Indications des Manuscrits
1595	Discorso politico contra i Luterani, e Calvinisti, della vera Religione e del Lume Naturale Deformatori.	Paris, Bibl. Nat., Ital. 106.
1595	Même ouvrage, intitulé : Dialogo politico contro Luterani, et Calvinisti, et altri heretici.	Rome, Bibl. Casanatense, n. 1587.
1605	Monarchia Messiae.	Rome, Bibl. Vat., Codex Reginensis, 443 ms. lat., autographe de Campanella.
1605	Monarchia Messiae.	Paris, Ste-Geneviève, ms. ital. 3343.
1605	Monarchia Messiae.	Paris, Arsen., ms. ital. 4122.
1605	Monarchia Messiae.	Paris, Bibl. Nat., Ital. 985.
1614-15-24	Theologicorum lib. VI-XV.	Paris, Mazarine, C. 1077.
1614-15-24	Theologicorum lib. XXI-XXIII.	Paris, Mazarine, C. 1078.
1617	Instruttione a' Prencipi della maniera con la quale si governano li Padri Giesuiti.	Paris, Bibl. Nat., Ital. 986

Dates primitives de rédaction des ouvrages	Titres des Ouvrages	Indications des Manuscrits
1617	Instruttione a' Prencipi, etc.	Rome, Vaticane, Cod. Vat. 8193.
1617-18	Quod Reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae.	Rome, Vaticane, Cod. Vat. 7169.
1617-18	Quod Reminiscentur, etc.	Paris, Mazarine, C. 1079.

C

La Correspondance de Campanella

Remarques préliminaires. — Toutes les lettres connues de Campanella et de ses correspondants, conservées dans les collections de manuscrits des diverses bibliothèques, ont été successivement publiées par divers auteurs. Les ouvrages les plus importants à consulter à ce sujet sont ceux que nous marquons dans cette partie de l'appendice des n°s 7, 8, 9, 10, 12, 13, et dans la partie D des n°s 74, 78, 111, 113 et 107.

Liste des Ouvrages imprimés contenant des lettres de Campanella ou de ses correspondants ou d'autres lettres relatives à Campanella

N^os^ des ouvrages	Titres des ouvrages
1	Petri Gassendi Epistolae, t. VI des « Opera », Lugduni, Sumptibus Laurentii Anisson et Ioannis Baptistae Devenet, MDCLVIII ; — pages 46, 50, 54-56, 75, 407-408.
2	Gabrielis Naudaei Parisini Epistolae, Genevae, Sumptibus Ion. Hermani Widerhold, MDCLXVII ; — p. 254, 262, 621-622.
3	Acta litteraria, collecta cura B. Struvii, Jenae, 1705, fasc. II. — L'ouvrage contient l'importante lettre de Campanella à Gaspard Schopp du 1er juin 1607 qui devait servir de préface à la *Recognitio verae Religionis* (*Atheismus triumphatus*), et qui a été réimprimée par Amabile (ouvrage n° 78, t. II, doc. 184, p. 56 sq.) —
»	Cyprianus, ouvrage n° 38, partie D de l'appendice (2e édition, 1722, App. II, p. 83-89).
4	Fabroni, Lettere inedite di uomini illustri, Firenze, 1775, vol. 2°, p. 1.

Nos DES OUVRAGES — TITRES DES OUVRAGES

5 Guillaume Libri, Histoire des sciences mathématiques en Italie Paris, 1841, t. IV, appendice.

6 Louise Colet, Œuvres choisies de Campanella, Paris, Lavigne, 1844.

L'ouvrage contient une lettre de Campanella à Peiresc du 3 octobre 1636 (date rétablie par Amabile) qui a été volée depuis à la Bibliothèque Nationale à Paris : collection Feuillet de Conches.

» Michele Baldacchini, ouvrage n° 48, partie D (voir l'appendice, 1a ediz., p. 177-203).

7 Silvestro Centofanti, T. Campanella e alcune sue lettere inedite, Archivio storico italiano, s. 3a, t. IV, 1866.

8 Domenico Berti, Lettere inedite di Tommaso Campanella, e Catalogo dei suoi scritti, Roma, Salviucci, 1878 ; — estr. dalle Mem. dei Lincei, p. 67.

9 Domenico Berti, Nuovi documenti su Tomm. Campanella tratti del Carteggio di Giovanni Fabri, Roma, 1881.

Réimprimé dans : D. Berti, Scritti varii, Torino-Roma, Roux, 1892, vol. 2°, p. 271 sq. —

10 Luigi Amabile, Il codice delle lettere del Campanella nella Biblioteca Nazionale e il libro dello Squilla nella Biblioteca dei P. P. Girolamini in Napoli, Napoli, A spese dell'Autore, 1881.

» Luigi Amabile, ouvrage n° 74, partie D de l'appendice, tome III.

11 Philippe Tamizey de Larroque, Les correspondants de Peiresc, fasc. XIII : Gabriel Naudé, Paris, Léon Techener, 1887 ; — p. 10, 26, 55-58, 78-80, 98, 104 à 111.

» Luigi Amabile, ouvrage n° 78, partie D de l'appendice, tome II, partie documentaire.

12 Philippe Tamizey de Larroque, Lettres de Peiresc (Collection de documents inédits sur l'histoire de France, 2e série), Paris, Imprimerie Nationale. — Lettres de Peiresc aux frères Dupuy, t. I, p. 319, 403, 404, Paris, 1888 ; — t. II, 1890, p. 228, 289-290, 564, 594, 593, 607, 614 ; — t. III, 1892, p. 198, 199, 237, 245, 250, 275, 283, 305, 306, 323, 358, 370, 463. — Lettres de Peiresc à Borrilly, Bouchard et Gassendi, t. IV, 1893, p. 105-106, 126, 127, 218, 366, 367, 390-92, 502, 507, 525, 569. — Lettres de Peiresc à sa famille, t. VI, 1896, p. 364, 419, 698-699. — Lettres de Peiresc à divers, t. VII, 1898, p. 715-717, 721-722, 724, 729, 730.

13 Le Opere di Galileo Galilei, Edizione nazionale, 20 vol., Tipografia di B. Barberà, Firenze, 1894 et années suivantes ; — t. IV,

N^os DES OUVRAGES — TITRES DES OUVRAGES

p. 738 ; — t. XI, p. 21-26 ; — t. XII, p. 31, 277, 285, 287, sq., 352 ; — t. XIII, p. 106, 380 ; — t. XIV, p. 366, 373, 388, 255, 397, 414 ; — t. XV, p. 354 ; — t. XVI, p. 256, 262, 273, 491 ; — t. XVII, p. 110, 130, 226, 299, 352, 369.

14 Philippe Tamizey de Larroque, Les correspondants de Peiresc, fasc. XIX : Le Père Marin Mersenne, Paris, Alphonse Picard, 1894, p. 109, 112, 114, 116, 117, 118, 119, 126, 149 ; — fasc. XXI : Jean et Pierre Bourdelot, Paris, Armand Colin, 1897, p. 17, 21.

15 Paoli, La Scuola di Galileo, Pisa, 1897.

16 Descartes, Œuvres, édition Adam et Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1898 et années suivantes ; — t. I, p. 510, 511, lettre CIII ; — t. II, p. 47, lettre CXIV et p. 436, lettre CXLIX.

» Edmondo Solmi, La Città del Sole, Modena, 1904. Appendice, doc. III, p. 58-59.

» Giovanni Gentile, article n° 107, partie D de notre appendice. (Analyse d'une lettre de Lorenzo Usimbardi au grand duc de Toscane Ferdinand Ier, publiée par Paoli, dans l'ouvrage cité plus haut, et concernant Campanella.)

» J. Kvačala, ouvrage n° 111, partie D de notre appendice. (Voir p. 29 sqq., Beilage.)

» J. Kvačala, ouvrage n° 113, partie D de notre appendice. — Cet ouvrage contient dans l'appendice une lettre relative à Campanella, adressée le 3 septembre 1613 par Tobias Adami à David Hoeschel. Il contient en outre une analyse étendue, et appuyée de citations, de la correspondance et des polémiques échangées entre Campanella et Tobias Adami au sujet du protestantisme, et étudiées par l'auteur d'après le cod. Vat. 7069 (Reminiscentur, Epistola antilutherana, Responsiones ad objectiones T. Adami).

D

Ouvrages à consulter sur Campanella

Remarques préliminaires. — Les ouvrages essentiels sont ceux de Luigi Amabile, du Dr J. Kvačala, et en outre des auteurs qui ont tenu compte des résultats des recherches de ces deux savants, ou de l'un des deux : notamment MM. Giovanni Gentile, Benedetto Croce, Giovanni Sante-Felici, Edmondo Solmi, Rinieri, Felice Tocco, et Kovalewsky.

Nos DES OUVRAGES — TITRES DES OUVRAGES

17 Cesario di Branchedoro : Caesarii Branchedauriae nobilis Taurinensis Oratio praemonitoria ad Imperatorem, Reges, Principes et Respublicas de mutatione imperii Romani et ortu Pontificum.
Fait partie de l'ouvrage suivant : *Monita politica ad sacri Romani imperii Principes, De immensa curiae Romanae potentia moderanda*, Francofurti, 1609. —
Contient des renseignements sur la conjuration de Calabre.

18 Compendio dell'istoria del Regno di Napoli di Pandolfo Collenuccio da Pesara, di Nambrino Roseo da Fabriano et di Tomaso Costo napoletano, Venezia, 1613. —
Voir part. 3a, lib. 4°, pag. 155-158, un récit du complot de Calabre.

19 F. Marini Mersenni ordinis minimorum S. Francisci de Paula Quaestiones celeberrimae in Genesim cum accurata Textus explicatione, Lutetiae Parisiorum, Sumptibus Sebastiani Cramoisy, MDCXXIII. —
Voir la « Praefatio » et les col. 939-42, 130-131, 707, 1164 : exposé de la philosophie de Campanella et critique de ses idées.

20 Martii Antonini Elegia cum Discursu theologico de liberatione Th. Campanellae, Neapoli, ex typogr. Mat. Nucey, 1626.

21 Gaffarel, Curiositez inouyes, Paris, 1629 ; — voir p. 267. — Autre édition : Curiositez inouyes, hoc est Curiositates inauditae, Hamburgi, 1676 ; — voir p. 122-123.

22 Gaffarel, Clarissimi ac Reverendissimi P. F. Thomae Campanellae aevi nostri facile principis De reformatione scientiarum Index, edente Gaffarelli, Venetiis, 1633, apud Andream Baba. —
Index reproduit à la fin de la *Philosophia rationalis* de Campanella (*vide supra*) et par Cyprianus dans les deux éditions de sa biographie du philosophe (*vide infra*).

23 Panegyricus dictus Urbano VIII Pont. Max. ob beneficia ab ipso in M. Thom. Campanellam collata, Auth. Gabr. Naudaeo Parisino, Parisiis, Apud Sebastianum et Gabrielem Cramoisy, MDCXLIV.

24 Jani Nicii Erythraei, Pinacotheca imaginum, Coloniae, 1645. — Contient une biographie de Campanella.

25 H. Grotii Opera inedita, pars III, Amstelodami, 1653.

26 D. Athanasii Rhetoris Presbyteri Byzantini Anticampanella in compendium redactus, adversus librum de sensu rerum et Magiâ.
Publié dans l'ouvrage suivant (double titre et double texte : en grec et en latin) : D. Athanasii Rhetoris Presbyteri Byzantini Antipatellarus, Epistola de Unione Ecclesiarum ad Alexandrinum

Nos DES OUVRAGES | TITRES DES OUVRAGES

et Hierosolymorum Patriarchas, Anticampanella in compendium redactus, Parisiis, Ex typis Iuliani Iacquin, viâ Latomorum, propè Sorbonam, MDCLV.

27 Forstneri Christophori Notae ad Taciti Annales, Francofurti, 1662. —
Voir la p. 462. — Forstneri Christophori Notarum politicarum in Corn. Taciti Annales Continuatio postrema, Argentorati, 1672 ; — voir p. 59.

28 R. P. Casalas, Candor lilii vindicatus, Parisiis, 1664 ; — voir p. 273. —
L'auteur était le sous-prieur du couvent parisien des Jacobins, où résidait Campanella, et il assista à la mort du philosophe.

29 R. P. Baronii Vincentii Libri quinque Apologetici pro Religione, Parisiis, 1666 ; — voir p. 401.

30 Considérations politiques sur les coups d'Estat, par Gabriel Naudé, Parisien, sur la copie de Rome, MDCLXVII ; — voir le chapitre IV, p. 249, 263 et passim ; — ouvrage écrit en 1639.

31 Th. Cornelii Progymnasmata physica, Venetiis, 1683 ; — voir p. 190.

32 H. Grotii Epistolae, Amstelodami, 1687 ; — voir p. 485.

33 Thomae Cornelii consentini Epistola subdititia Marci Aurelii Severini ad Timaeum Locrensem nomine conscripta, Neapoli, 1688 ; — p. 416-417.

34 Naudaeana et Patiniana, Paris, Florentin et Delaulne, MDCCI ; — voir les « Naudaeana », p. 4.

35 Autore Ern. Sal. Cypriano Vita et philosophia Th. Campanellae, Amstelodami, 1705.

36 B. Struvius, Collectanea manuscriptorum, Jenae, 1713.

37 Scriptores ordinis praedicatorum recensiti notisque historicis et criticis illustrati, Inchoavit R. P. F. Jacobus Quetif, S. T. P. absolvit R. P. F. Jacobus Echard. — Voir le t .II, Lutetiae Parisiorum, apud Christophorum Ballard et Nicolaum Simart, MDCCXXI, fol. 505-521 : Campanellae vita. —
Le narrateur est le père Echard.

38 Vita Th. Campanellae Autore Ern. Sal. Cypriano. Accedunt hac secunda Editione Appendices IV, etc., Amstelodami, Apud Wetstenios, 1722. — Appendix III, p. 90 sqq. : Vita Campanellae Scriptore Jacobo Echardo.

N^os DES OUVRAGES — TITRES DES OUVRAGES

39 Pietro Giannone, Istoria civile del regno di Napoli, Napoli, 1723. Voir le livre 35, chapitre I, p. 250-258 du volume 6 dans l'édition de 1865 (Napoli, Mariano Lombardi, Editore) : récit du complot de Calabre.

40 Zavaronni, Bibliotheca Calabra, Neapoli, 1753. — Voir p. 126.

41 Rixner und Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des 16 und Anfang des 17 Jahrhundert, Heft VI, Sülzbach, 1819-1826.

42 Ferrari, De religiosis Campanellae opinionibus, Typis Moquet sociorum, Parisiis, 1840.

43 Antoine-Cléophas Dareste, Thomas Morus et Campanella, ou Essai sur les Utopies contemporaines de la Renaissance et de la Réforme, Paris, 1843.

44 Vito Capialbi, Documenti inediti circa la voluta congiura di fra Tommaso Campanella, Napoli, 1845.

45 Adolf Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre, Historische Beiträge zur Philosophie, Bd I, Berlin, 1846, Verlag von G. Bethge.

46 Palermo, Article et documents publiés dans l' « Archivio storico italiano », 1846.

47 Moritz Carrière, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, Tübingen, 1847.
Seconde édition en 2 vol., Leipzig, 1897, Bd II, Schlusskapitel.

48 Michele Baldacchini, Vita di Tommaso Campanella, Napoli, All'insegna di Aldo Manuzio, 1847 ; — nova ediz., Napoli, 1857.

49 Mamiani della Rovera, Dialoghi di scienza prima, Paris, 1848.

50 Alessandro d'Ancona, Opere di Tommaso Campanella, Torino, 1854, Cugini Pomba e comp., Editori, 2 vol. in-16.
Le premier volume contient une copieuse et intéressante préface intitulée : Della vita e della dottrina di T. Campanella.

51 Tröbst, Der Sonnenstaat des Campanella, Weimar, 1860.

52 Bertrando Spaventa, Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo, Modena, R. Tipografia Governativa, 1860.
Réimprimé dans les « Scritti filosofici » de Bertrando Spaventa, ediz. Gentile, Napoli, Ditta A. Morano e Figlio, 1901 ; — voir p. 115-153.

Nos DES OUVRAGES	TITRES DES OUVRAGES

53 Ferrari, Corso sugli scrittori politici italiani, Milano, 1862.

54 Bertrando Spaventa, Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nell' Università di Napoli (1851), F. Vitale, Napoli, 1862.

55 C. A. Sainte-Beuve, Portraits politiques et littéraires, vol. II, Gabriel Naudé, Paris, 1862 ; — édition de 1882 : Portraits littéraires, Garnier, Paris, 1882, p. 467, 522 sq.

56 Sträter, Briefe über italienischen Philosophie, in « Zeitschrift der Gedanke », Berlin, 1864-65.

57 De Nino, Accenni sulla poesia filosofica di T. Campanella e G. B. Vico, nel « Borghini », Roma, 1865, III, fasc. 3.

» Silvestro Centofanti, publication no 7, partie C de notre appendice.

58 Chr. Sigwart, Thomas Campanella und seine politische Ideen, in « Preussische Jahrbücher », 1866, Bd 18, s. 516-546.
Réimprimé dans les « Kleine Philosophischen Schriften » et notamment, avec une addition inspirée par les travaux de Luigi Amabile, dans la deuxième édition, Bd II, Zweite Auflage, Freiburg in Brisgau, 1889 ; 1te Auflage, 1881.

59 Bertrando Spaventa, Saggi di critica filosofica, politica e religiosa, vol. I, Napoli, Stab. tipogr. Ghio, 1867.
Voir les essais no 54 (déjà paru en 1854 dans le « Cimento », vol. IV, p. 265-281) ; — no 17 : Metafisica di Tommaso Campanella (Cimento, 1855) ; — no 5 : Studi su T. Campanella, Teoria della cognizione (Cimento, 1854-55) ; — no 18 ; — pages 3-32, 33-101, 102-135, 269-328. — Très substantielles études de la philosophie de Campanella, malheureusement bien antérieures aux recherches de Luigi Amabile et de M. Kvačala.

60 Francesco Fiorentino, Pietro Pomponazzi, Studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI, Firenze, Successori Le Monnier, 1868, cap. 12, p. 383-405.

61 Francesco Fiorentino, Bernardino Telesio, ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano, Firenze, Successori Le Monnier, vol. 1o, 1872, vol. 2o, 1874.
Les deux volumes contiennent d'importants chapitres consacrés à Campanella. Cet ouvrage, ainsi que le précédent, est capital pour l'étude de la philosophie de l'époque.

62 Adolphe Franck, Journal des Savants, 1873, p. 548-560 et 687-701, compte-rendu critique du premier volume de l'ouvrage précédent.

Nos DES OUVRAGES — TITRES DES OUVRAGES

63 B. Limanowski, Dwaj znakomici komnamiséi Th. Morus i Th. Campanella i ich systematy, Lwov, 1873.

64 Pieralisi, Urbano VIII e Galileo Galilei, Roma, 1875.

65 De Blasiis, Una 2a congiura del Campanella, Giornale Napoletano, giugno 1875.

66 Francesco Fiorentino, La riforma religiosa giudicata dal Campanella, secondo un manoscritto inedito, Giornale Napoletano, febbraio 1875, vol. I, p. 69-93. —
Reproduit dans : Francesco Fiorentino, Studi e Ritratti della Rinascenza, Bari, Laterza, 1911, p. 391-421.

67 Giuseppe Bustelli, Emendazioni critiche al testo delle Poesie filosofiche di T. Campanella, 1875 ; — reproduit dans les « Scritti », II, p. 180-238, Salerno, 1878, Palermo, 1882.

68 Domenico Berti, La vita e le opere di Tommaso Campanella, Roma, 1878. — Voir la « Nuova Antologia », juillet et octobre 1878.

69 Benoît Malon, Socialisme intégral, Paris, 1880, I, p. 115.

70 Adolphe Franck, Réformateurs et publicistes de l'Europe, Dix-septième siècle, 2e volume.
Voir le livre II : Campanella, p. 149-202. — Paris, Calmann Lévy, 1881.

71 I. Moeniaceli, Le poesie del Campanella, Giornale Napol. della Domen., I, p. 5-29, Napoli, genn. 1882.

72 E. Fornari, Delle teorie economiche nelle provincie napoletane dal secolo XIII al MDCCXXXIV, Milano, 1882 ; — p. 165-191 : étude des idées économiques de Campanella.

73 Antonio Favaro, Galileo Galilei e lo Studio di Padova, Firenze, 1882-83.

74 Luigi Amabile, Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia, narrazione con molti documenti inediti politici e giudiziarii con l'intero processo di eresia e 67 poesie di fra Tommaso finoggi ignorate, vol. 1, 2, 3, Napoli, Cav. Antonio Morano, editore, 1882. — T. IV, V, VI des « Opere ».

75 Francesco Fiorentino, Il Campanella di Luigi Amabile, in « Archivio storico per le provincie napoletane », 1883, a. VIII, fasc. III, p. 559-572. —
Reproduit dans : Francesco Fiorentino, Studi e Ritratti della Rinascenza, Bari, Laterza, 1911, p. 377-390.

N^os DES OUVRAGES — TITRES DES OUVRAGES

76 Ed. Gothein, Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay, Leipzig, 1883, in : Staats und Sozialwissenschaftliche Forschungen, IV, 4.

77 G. Tarozzi, Le poesie di Tommaso Campanella e la filosofia del Rinascimento in « La Letteratura », Torino, 1887.
Réimprimé dans « Menti e Caratteri », Bologna, Zanichelli, 1900, p. 99-133.

78 Luigi Amabile, Fra Tommaso Campanella ne' Castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi, vol, 1, 2, Napoli, Cav. Antonio Morano, editore, 1887. —
Volumes VIII et IX des « Opere ».

79 Luigi Amabile, Fra Tommaso Pignatelli, la sua congiura e la sua morte, narrazione, 1887, Napoli, Cav. Antonio Morano, editore.

80 Giovanni Sante-Felici, Die religionsphilosophischen Grundanschauungen des Thomas Campanella, Inaug. Diss. Halle, 1887.

81 Luigi Amabile, La relazione del prof. R. Mariano sul fra T. Campanella di L. Amabile, Napoli, Tocco, 1888.
Voir Mariano, Atti dell' Acc. Reale di Napoli, vol. XXIII, Sc. mor. e polit., p. 156-163.

82 Ernest Nys, Thomas Campanella, sa vie et ses théories politiques, Revue de droit international et de législation comparée, t. XXI, 1889, p. 261-290 ; — Bruxelles et Leipzig, 1889, Librairie européenne C. Muquardt.

83 Pio Carlo Falletti, Del carattere di fra Tommaso Campanella, Rivista storica italiana, vol. VI, 1889, Torino.

84 Luigi Amabile, Del carattere di fra T. Campanella, Napoli, 1890, Estr. dagli Atti dell' Accademia Pontaniana, vol. XX, p. 37 sq.
Reproduit dans les « Opere », vol. X : Miscellanea. — L'article est une réfutation de l'article précédent de Falletti.

85 Catalano, Il concetto pedagogico di Tommaso Campanella, Catania, 1893.

86 Ed. Gothein, Th. Campanella, Ein Dichterphilosoph der italienischen Renaissance, in : Zeitschrift für Kulturgeschichte, I, 1, 1893 ; — Berlin, E. Felber, 1894 ; — voir p. 50-92.

87 Andrea Calenda dei Tavani, Fra Tommaso Campanella e la sua dottrina sociale e politica di fronte al socialismo moderno, A. Angora, Nocera inferiore, 1895.

Nos DES OUVRAGES — TITRES DES OUVRAGES

88 Paul Lafargue, Die Vorlaüfer des neueren Sozialismus, t. I de l'ouvrage : Bernstein und Kautsky, Geschichte des Sozialismus in Einzelndarstellungen, Dietz, Stuttgart, 1895.

89 G. de Greef, L'évolution des croyances et des doctrines politiques, Bruxelles-Paris, 1895.

90 Giovanni Sante-Felici, Le dottrine filosofico-religiose di Tommaso Campanella con particolare riguardo alla filosofia della Rinascenza italiana, Lanciano, R. Carabba, 1895.

C'est la meilleure étude de la philosophie religieuse de Campanella.

91 Benedetto Croce, Intorno al communismo di Tommaso Campanella a proposito di recenti pubblicazioni, Archivio Storico per le provincie napoletane, 1895, t. XX, fasc. IV.

L'article est une vigoureuse réfutation de M. Andrea Calenda, de Paul Lafargue et de Gothein. Il est reproduit dans : Benedetto Croce, Materialismo Storico ed economia marxista, Palermo, Sandron, 1900, et dans l'appendice I, p. 259-316 de la traduction française de cet ouvrage : Matérialisme historique et économie marxiste, Essais critiques, traduits par Alfred Bonnet, Paris, Giard et Brierre, 1901.

92 A. von Kirchenheim, L'éternelle Utopie, Etude du socialisme à travers les âges, Edition française par A. Chazaud des Granges, Paris, H. Le Soudier, 1897.

93 Maxime Kovalewsky, Deux précurseurs : Botéro et Campanella, Annales de l'Institut international de sociologie, travaux de l'année 1896, Paris, 1897, Giard et Brierre ; — p. 139-185.

L'article avait paru auparavant en langue russe dans la revue russe : Questions de philosophie et de psychologie, année 1896.

94 Giovanni Sante-Felici, Le origini e le cause della Riforma secondo Tommaso Campanella, Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di sc. moral., stor. e filolog., Serie quinta, vol. VI, anno 1897, Roma ; — p. 109-131 et 166-191.

95 Kozlowski, Die Erkenntnislehre Th. Campanellas, Inaug. — Diss., Leipzig, 1897.

96 Hugo Wuttig, Erkenntnislehre und Ethik bei Campanella, Halle, 1897.

97 Ireneo Sanesi, Campanella, Pistoia, Bracali, 1898.

Discours.

Nos DES OUVRAGES — TITRES DES OUVRAGES

98 P. Ilario Rinieri, Clemente VIII e Sinan Bassa Cicala, Roma 1898, 1901.

99 J. Kvačala, Joh. Val. Andreäs Anteil an geh. Gesellschaften, Jurjew, 1899.

100 Gerini, Scrittori Pedagogici Italiani del Secolo XVII, Torino, 1900.

101 Edmondo Solmi, La Città del Sole di T. Campanella, Introduzione, Modena, 1904.

102 J. Kvačala, Th. Campanella und die Pädagogik, Deutsche Schule, Leipzig, 1905.

103 J. Kvačala, Message de Thomas Campanella au grand-duc de Moscovie, opuscule en langue russe, Jurjew (Dorpat), 1905.

104 Rud. Pust, Th. Campanella ; Monatshefte der Comeniusgesellschaft für Kultur und Geistesleben, 1905.

105 L. Consolo, T. Campanella nella storia e nel pensiero moderno, Prato, Passerini, 1906.

106 Giovanni Gentile, Le varie redazioni del « De sensu rerum » di T. Campanella con un saggio del testo italiano inedito, Napoli, 1906.

107 Giovanni Gentile, Il primo processo di eresia di T. Campanella, Archivio storico napoletano, a. XXXI, fasc. IV, Napoli, 1907.

108 A. Moroni, Delle poesie di fra Tommaso Campanella, Senigallia, 1907.

109 A. Anile, Il frate di Stilo, Giornale d'Italia, 14 giugno 1908.

110 J. Gheorgos, Bacon und Th. Campanella, Bibliothek des dritten internationalen Kongress für Philosophie, s. 233, 1908-1909.

111 J. Kvačala, Thomas Campanella und Ferdinand II, Sitzungsberichte der philos. hist. Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Bd 159, Abhandlung V, Wien, 1908, A. Hölder.

112 J. Kvačala, Thomas Campanella, Ein Reformer der ausgehenden Renaissance, in : « Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche », herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg, Berlin, Trowitzsch und Sohn, 1909.

L'ouvrage est la reproduction d'un traité en langue russe paru dans la « Revue du Ministère de l'Instruction publique » russe, année 1906-1907.

Nos DES OUVRAGES	TITRES DES OUVRAGES

113 J. Kvačala, Protestantische gelehrte Polemik gegen Campanella vor seiner Haftenlassung, Jurjew, C. Mattiesen, 1909.

114 Felice Tocco, Le pubblicazioni del prof. Kvačala sul Campanella, Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di sc. moral., stor. e filolog., Serie quinta, vol. XVIII, p. 609-622, Roma, Tipografia della Accademia, 1909.

115 L. Accattatis, Campanella poeta, estr. dalla « Cronaca di Calabria », Cosenza, 1909.

116 Delvaille, Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, Paris, Alcan, 1910 ; — p. 153-162.

117 Ch. Dejob, Est-il vrai que Campanella fut simplement déiste ? Bulletin italien, t. XI, année 1911, p. 124-140, 232-245 et 277-286.

118 J. Kvačala, Ueber die Genese der Schriften Thom. Campanellas, Jurjew, C. Mattiesen, 1911 ; Sonderabdruck aus « Acta et Commentationes Imp. Universitatis Iurievensis, olim Dorpatensis », 1911, p. 1-80.

L'ouvrage est enrichi de deux suppléments : « Nachtrag zu der Abhandlung ueber die Genese der Schriften Thom. Campanellas », p. 1-VIII, et : « Neue Nachträge zu der Abhandlung ueber die Genese der Schriften Thom. Campanellas », Jurjew, 1913, C. Mattiesen, p. 1-XXIV (Acta et Commentationes Imp. Universitatis Iurievensis, 1913).

119 Giuseppe Paladino, Per l'edizione critica della « Città del Sole » di T. Campanella, Rivista di Filosofia, a. IV, 1912.

L'article contient une réfutation des idées exposées en 1911 par Ch. Dejob dans le « Bulletin italien ».

120 Giovanni Gentile, Compte-rendu de l'article de Ch. Dejob (Bulletin italien, 1911) dans la « Critica », anno X, 1912 ; — fasc. I, p. 54-56.

121 J. Kvačala, Intorno ad alcuni manoscritti finora non considerati di opere di Tommaso Campanella, Nota del dottore J. Kvačala, presentata all'Accademia Pontaniana dal socio Benedetto Croce, in : « Atti della Accademia Pontaniana », vol. XLIII, Serie II, vol. XVII, Napoli, 1913 ; — Memoria n. 3, p. 1-12.

C'est à peu de chose près l'article des « Neue Nachträge » (Jurjew, 1913), avec quelques remarques en plus, destinées à réfuter l'article de Dejob (Bulletin italien, 1911).

122 Giovanni Papini, Tommaso Campanella. Le Poesie, Introduzione, p. 5-18 ; — Lanciano, R. Carabba, 1913.

Nos DES OUVRAGES | TITRES DES OUVRAGES

123 Benedetto Croce, Compte-rendu relatif à l'édition Giovanni Papini des poésies de Campanella, dans la « Critica », t. XI, 1913, p. 254-259 et 338-340.

124 T. Parodi, Compte-rendu relatif à l'édition Giovanni Papini des poésies de Campanella, dans la « Nuova Cultura », t. I, 1913, p. 273-280.

125 Giovanni Gentile, Tommaso Campanella, Poesie, Annotazioni, p. 259-287 ; — Nota, p. 291-303 ; — Bari, Gius. Laterza e Figli, 1915.

Notes érudites et renseignements historiques précis indispensables pour comprendre et apprécier les poésies de Campanella.

FIN

DE L'APPENDICE BIBLIOGRAPHIQUE

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVERTISSEMENT 7

INTRODUCTION 9

PREMIÈRE PARTIE

L'HOMME 15

CHAPITRE PREMIER. — La jeunesse de Campanella (1568-1599) 17

CHAPITRE II. — Le complot de Calabre (1599) 33

CHAPITRE III. — Campanella dans sa prison de Naples (1599-1626).. 42

CHAPITRE IV. — Campanella à Rome (1626-1634) et à Paris (1634-1639) 56

CHAPITRE V. — La véritable physionomie de Campanella. La signification de son entreprise religieuse et politique........ 66

I. — Le complot de Calabre expliqué par les dépositions des témoins et par la Cité du Soleil. — Demi-aveux, demi rétractations et réticences du philosophe............ 66

II. — Les aveux décisifs 88

III. — L'unité de la pensée sociale et religieuse de Campanella. Ses deux politiques et leur conciliation dans son esprit 93

IV. — Pourquoi Campanella est-il resté dans l'Eglise ? La psychologie du « moderniste »........................ 100

V. — Polémiques théologiques contre Campanella à la fin de sa vie 105

CHAPITRE VI. — Le caractère de Campanella. Ses poésies 112

DEUXIÈME PARTIE

Pages

La Physique et la Psychologie 123

Chapitre premier. — Les tendances dominantes de la philosophie de la Renaissance 125

Chapitre II. — L'influence exercée par Télésio sur la formation de la pensée de Campanella 138

Chapitre III. — La critique de l'idée aristotélicienne de la nature dans la philosophie de Télésio et dans celle de Campanella. — La nouvelle Physique 146

Chapitre IV. — Le panpsychisme de Campanella 155

Chapitre V. — La critique de la psychologie scolastique. L'unité et la matérialité de l'âme 164

I. — La critique de la psychologie scolastique et la conception de l'âme dans la philosophie de Télésio 164

II. — La critique de la psychologie aristotélicienne et scolastique et la conception de l'âme dans la philosophie de Campanella 172

Chapitre VI. — L'explication empiriste de la connaissance 174

I. — La théorie empiriste de la connaissance dans la philosophie de Télésio 174

II. — L'empirisme et le nominalisme dans la théorie de la connaissance de Campanella 178

TROISIÈME PARTIE

La Conception de la science et de l'art 187

Chapitre premier. — La logique et la méthode. Syllogisme et induction 189

Chapitre II. — L'influence de la philosophie occulte du XVI[e] siècle sur la formation de la pensée de Campanella 193

I. — Les idées de Paracelse et d'Agrippa de Nettesheim 193

II. — La magie de Giovanni Battista della Porta 201

Pages

Chapitre III. — La création d'une magie naturelle et rationnelle. L'idée de miracle et la science occulte 208

I. — La magie naturelle et l'idée de miracle chez les prédécesseurs de Campanella 208

II. — La magie de Campanella. Son opinion sur le miracle .. 213

Chapitre IV. — Le rôle assigné à la science de Galilée........... 226

I. — L'opposition de la physique qualitative à la physique de Galilée. — La classification des sciences de Campanella. — Sa conception de l'espace et de la valeur des théories physico-mathématiques 226

II. — L'attitude de Campanella vis-à-vis de la nouvelle astronomie 241

Chapitre V. — L'esthétique de Campanella 256

QUATRIÈME PARTIE

La Métaphysique 263

Chapitre premier. — La seconde philosophie de la connaissance de Campanella 265

I. — La primauté de la connaissance de soi et l'identité de l'être et du connaître 265

II. — Le problème de la valeur objective du savoir. L'innéisme, la théorie des Idées, et la Vision en Dieu 284

Chapitre II. — L'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu 291

Chapitre III. — Dieu et la création 299

I. — Etre et Non-Etre. — L'infinité divine 299

II. — Les Catégories 305

III. — La doctrine des Primalités et des cinq Mondes 310

IV. — La notion de temps 314

Chapitre IV. — La conception de la liberté divine et de la liberté humaine 317

Chapitre V. — Le problème du mal 324

CINQUIÈME PARTIE

Pages

LA MORALE ET LA RELIGION 329

CHAPITRE PREMIER. — La conception des rapports entre la science et la religion dans la philosophie de Campanella 331

I. — Théologie et philosophie. — Le libre examen 331

II. — La défense des droits de la science. Campanella et Galilée. 345

CHAPITRE II. — L'hostilité contre la Réforme. Ses causes 356

I. — L'humanisme et la Réforme 356

II. — L'opinion de Giordano Bruno sur la Réforme 364

III. — L'attitude de Campanella vis-à-vis de la Réforme 368

CHAPITRE III. — La croyance à la bonté de la nature et l'émancipation de la morale 376

I. — Les enseignements moraux de l'humanisme 376

II. — La morale de Pomponace 382

III. — La morale de Giordano Bruno 389

IV. — La morale de Télésio 392

V. — La morale de Campanella 398

CHAPITRE IV. — La transformation du sentiment religieux par la pensée philosophique de la Renaissance 403

I. — Les éléments du sentiment religieux ; sa déchristianisation 403

II. — Le sentiment religieux chez Giordano Bruno 408

III. — Le sentiment religieux chez Campanella 414

CHAPITRE V. — La notion de religion naturelle et universelle chez les penseurs de la Renaissance antérieurs à Campanella.. 422

I. — L'humanisme et les conceptions religieuses de Nicolas de Cusa, Marsile Ficin et Pic de la Mirandole 422

II. — La tentative de Guillaume Postel 428

III. — La religion naturelle de Jean Bodin et de Pierre Charron. 441

IV. — L'attitude religieuse de Giordano Bruno 447

Pages

Chapitre VI. — La philosophie religieuse de Campanella 457

I. — Religion et Nature 457

II. — Religion naturelle et Religion révélée 470

III. — L'attitude religieuse de Campanella comparée à celle du modernisme catholique contemporain 481

SIXIÈME PARTIE

Les conceptions sociales et politiques 489

Chapitre premier. — La monarchie du Messie et la Cité du Soleil 491

I. — Religion et Politique. La Monarchie du Messie 491

II. — Description de la Cité du Soleil 495

III. — Le socialisme de Campanella. Son économie politique. — Sa pédagogie 503

Chapitre II — La monarchie universelle et les méthodes de la politique théocratique 515

CONCLUSION

L'influence de Campanella et le bilan de la philosophie de la Renaissance 523

Conclusion. — L'influence de Campanella et le bilan de la philosophie de la Renaissance 525

I. — Pourquoi Campanella n'a-t-il pas fait école ? 525

II. — Influences diverses et isolées exercées par les doctrines de Campanella 529

III. — La lutte contre le dogmatisme de la physique scolastique. 532

IV. — La fortune de l'idée de religion naturelle et du panthéisme de la Renaissance italienne. — Campanella et Spinoza. 534

V. — La fortune du panpsychisme. — Campanella et Leibnitz. 549

VI. — La préparation de l'idéalisme. — Campanella et Descartes. 554

Appendice bibliographique 557

Pages

APPENDICE BIBLIOGRAPHIQUE. — AVERTISSEMENT. — 559

A. — Ouvrages imprimés de Campanella 560

B. — Les manuscrits de Campanella 573

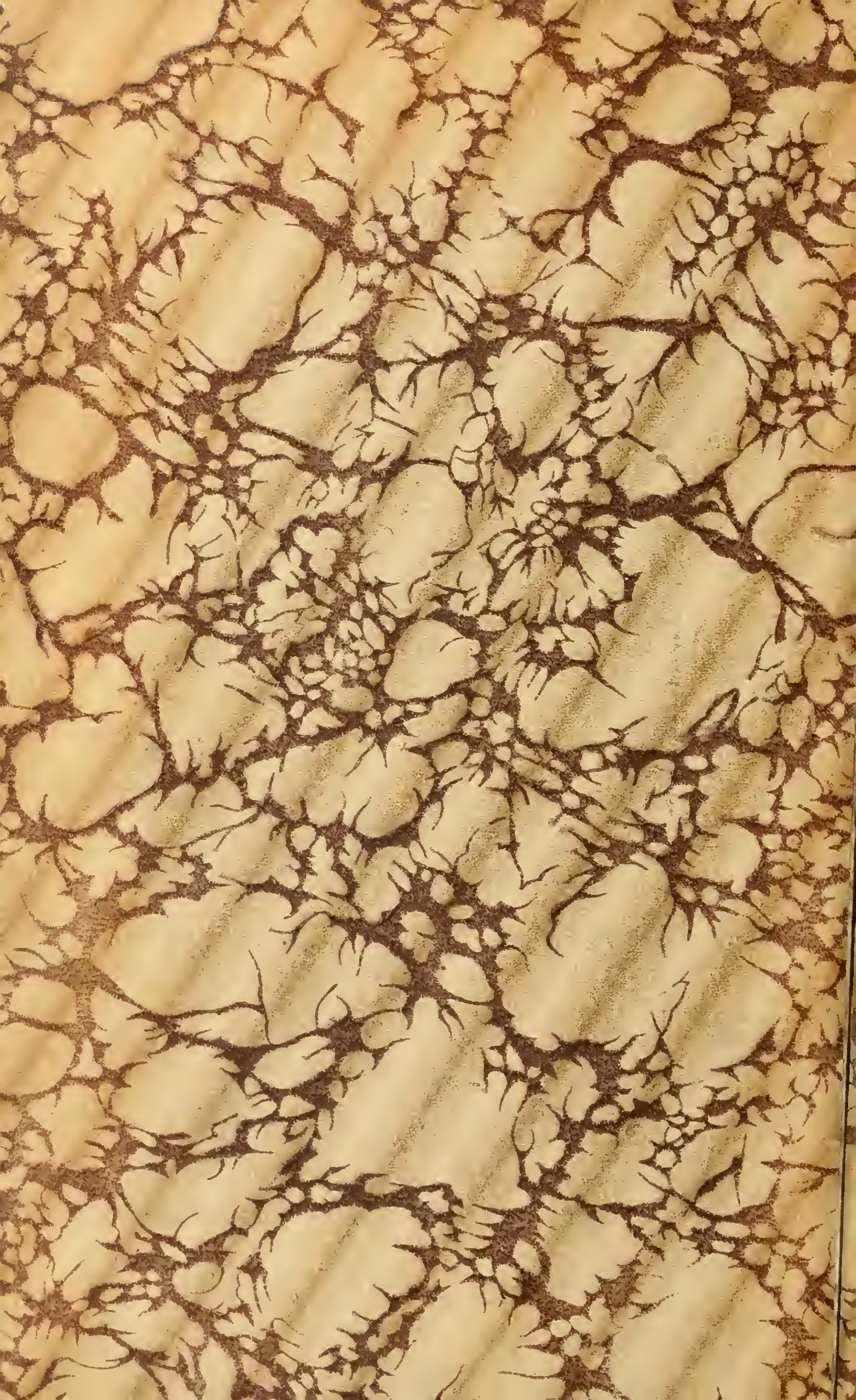
C. — La correspondance de Campanella 575

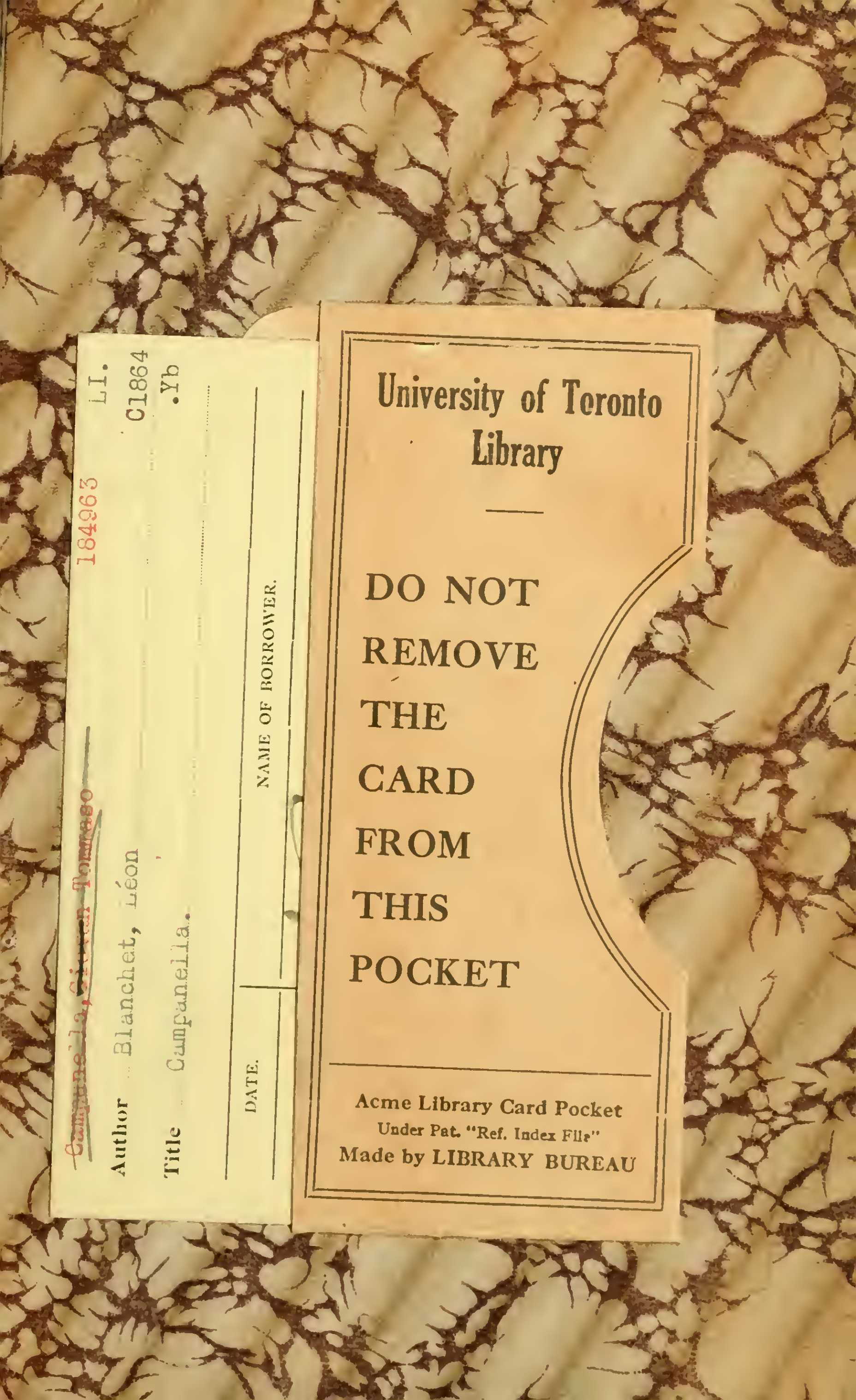
D. — Ouvrages à consulter sur Campanella 577

TABLE DES MATIÈRES 589

FIN

DE LA TABLE DES MATIÈRES





University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU
184963
LI.
C1864
.Yb
Campanella, Tommaso
Author Blanchet, Léon
Title Campanella.
NAME OF BORROWER.
DATE.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 25 07 11 010 0